Hubert Jedin

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VIII



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin
Manual de Historia de la Iglesia
Tomo VIII
Parte 2
1978

Parte segunda

CONCENTRACIÓN DE FUERZAS DEFENSIVAS

Introducción

PÍO X, EL PAPA DE LA REFORMA CONSERVADORA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: ASS 36-41 (1903-1908); AAS 1-6 (1909-1914); *Lettere,* pub. por N. VIAN, Roma 1954; trad. alem. Friburgo, Suiza 1960; L.v. PASTOR, *Tagebücher,* pub. por W. WÜHR, Heidelberg 1950, 414-611; R. MERRY DEL VAL, *Pio X, impressioni e ricordi,* Padua 1949; trad. alem. Basilea 1951; C. BELLAIGUE, *Pie X et Rome,* París 1916; F. CRISPOLTI, *Ricordi personali,* Milán 1932, 85-139; *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Pii Papae X Positio super introductione causae,* Roma 1942; *Positio super virtutibus,* Ciudad del Vaticano 1949; *Disquisitio circa quasdam objectiones modum agendi Servi Dei respicientes in modernismi debellatione,* ibidem 1950 (documentos importantes); además, los protocolos del proceso, Roma, Ordinarius 1923-1931 y Apostolicus 1943-1946; Venecia, Ord. 1924-1930 y Apost. 1944-1946; Mantua, Ord. 1924-1927 y Apost. 1945-1946; Treviso, Ord. 1923-1926 y Apost. 1944-1946.

BIBLIOGRAFÍA: *Exposiciones generales:* SCHMIDLIN PG III, 1-177; DThC XII, 1716-1740; *A Symposium on the Life and Work of Pius X,* Washington 1946; H. HERMELINK, *Die Kath. Kirche unter den Piuspäpsten des 20. Jh., Zurich* 1949, 3-23, y passim; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, en *I papi nella storia* II, Roma 1961, 1078-1101; C. FALCONI, *I papi del ventesimo secolo,* Milán 1967, 17-103 387-389; G. SCHWAIGER, *Gesch. der Päpste im 20. Jh.,* Munich 1968, 49-71 206-207. También, Y. DE LA BRIÈRE, *Les luttes présentes de l'Église,* 2 vols., París 1913-1914; M. PERNOT, *La politique de Pie X,* París 1910; id., *Le Saint-Siège, l'Église catholique et la politique mondiale,* París 1924 (postura liberal); AVENTINO (= CH. BÉLIN), *Le gouvernement de Pie X. Concentration et défense catholique,* París 1912 (postura conservadora); *Ce qu'on a fait de l'Église,* París 1912 (polémico, aunque muy informativo); sobre esto, É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* París-Tournai 1962, 662-664. Véase tam-

bién J.M. JAVIERRE, *La diplomacia pontificia en los estados europeos, 1903-1914. Fuentes y bibliografía*, en «Salmanticensis» 11 (1964) 343-373.

Biografías: Aunque no existan biografías realmente satisfactorias (véase lista en «Salmanticensis» 11 [1964] 353-354) son recomendables sobre todo R. BAZIN, *Pie X*, París 1928; E. VERCESI, *Il pontificato di Pio X*, Milán 1935; F. DE CARLI, *Pio X e il suo tempo*, Florencia 1941; CH. LEDRÉ, *Pie X*, París 1952 (la biografía más matizada); cf. además, del mismo autor, en RHEF 40 (1954) 249-267; G. DAL GAL, *Il papa santo Pio X*, Padua 1954 (unilateral, pero con muchos pormenores); P. FERNESSOLE, *Pie X. Sa vie et son oeuvre*, 2 vols., París 1952; N. VIAN, *S. Pius Pp. X*, Padua 1958; también P.V. FACCHINETTI, *L'anima di Pio X*, Milán 1935; F. ANTONELLI, *La santità di Pio X*, en «Rivista di vita spirituale» 6 (1952) 121-132.

Sobre Giuseppe Sarto antes del pontificado: A. MARCHESAN, *Pio X*, Einsiedeln 1905; D. IRENEO, *La formazione di S. Pio X nel seminario di Padova*, en «Studia Patavina» 1 (1954) 286-317; E. BACCHION, *G. Sarto arciprete di Salzano*, Padua 1925; N. VIAN, *San Pio X a Venezia*, Roma 1958; id., *Sulla soglia di Venezia*, Florencia 1964.

Sobre el conclave: G. BERTHELET, *Storia e rivelazione sul conclave del 1903*, Turín 1904. Lo esencial fue prontamente conocido a partir del artículo de F.D. MATHIEU, *Les derniers jours de Léon XIII et le conclave*, en «Revue des deux mondes» 362 (1904) 241-285 (algunos pormenores añadidos según su diario en E. RENARD, *Le cardinal Mathieu*, París 1925, 390-415); primeramente B.v. BÜLOW publicó en sus memorias (I, Berlín 1930) una extensa carta del cardenal Kopp del 4 de agosto de 1903; otros pormenores los detalla M. LANDRIEUX, *Le conclave de 1903. Journal d'un conclaviste*, en «Études» 299 (1958) 157-183; la correspondencia diplomática francesa fue enjuiciada por H. NÉANT, en «Revue d'histoire diplomatique» 77 (1963) 97-111, la austríaca por ENGEL-JANOSI II, 1-47. Sobre el veto véase también Z. OBERTYŃSKI, *Kard. Puzyna und sein Veto*, en *Festschr. F. Loidl* III, Viena 1971, 177-195.

Sobre la curia durante Pío X: L. BEDESCHI, *La Curia Romana durante la crisi modernista*, Parma 1968; sobre esto, cf. M. GUASCO, en «Humanitas» (1968) 814-817 y G. MARTINA, en RSTI 23 (1969) 230-234.

Cuando se inauguró el conclave que tenía el cometido de elegir al sucesor de León XIII, el sacro colegio cardenalicio se enfrentaba a una situación mucho más complicada de lo que había sido en 1878. Buen número de cardenales estaban convencidos de que la mejor manera de reemplazar al *Pontifex Maximus* que había elevado en gran manera el prestigio del papado, consistía en elegir a su secretario de Estado, el cardenal Rampolla, que al fin y al cabo era el que estaba más íntimamente familiarizado con la entera manera de pensar del difunto papa y había colabo-

rado en todos los grandes planes e iniciativas de los quince últimos años.

De este parecer eran por un lado los príncipes de la Iglesia, que deseaban una continuación de la política conciliante del difunto respecto de la mentalidad contemporánea y de las instituciones modernas, y por otro lado una parte de los intransigentes, que entreveían en Rampolla el acérrimo adversario de la Italia oficial. Sin embargo, había también reparos contra Rampolla, y no sólo debido a su fracaso en su política francesa. Numerosos cardenales estimaron necesario emprender ya un camino totalmente distinto, aun cuando no estaban en modo alguno concordes sobre la dirección que se debería seguir.

Algunos de ellos, basados también en consideraciones políticas, deseaban que la santa sede adoptara frente a Italia una actitud menos rígida e intransigente, pues estimaban ocioso seguir todavía especulando con su pronto derrumbamiento; preferían también que la Iglesia buscara apoyo en la asistencia de la Austria católica y del partido del centro alemán, más bien que en la Rusia ortodoxa, puesto que se temía su creciente influencia en el próximo Oriente; se creía más conveniente optar incluso por la Francia anticlerical.

Otros, a quienes interesaba más el punto de vista doctrinal, se preocupaban por las corrientes liberales en la exégesis y en la teología les inquietaba el peligro que representaba para el principio de autoridad el influjo de las ideas democráticas fomentadas por el secretario de Estado, así como la extensión de las concesiones que quería hacer al poder civil a fin de asegurarse a cambio su apoyo o por lo menos su neutralidad. Exigían por tanto una vuelta a la intransigencia, bajo cuyo signo había estado el pontificado de Pío IX.

Otros a su vez — tanto reformistas como conservadores — opinaban que tras tantos años en que se había dado la primacía al «ministerio del exterior», era por fin hora de pensar en el «ministerio del interior». Así, deseaban que el nuevo papa fuese un hombre que hubiera alcanzado la madurez en el cargo episcopal y que considerara como el centro de su interés las cuestiones pastorales, una mejor administración de las diócesis y la estructuración de las obras de la Iglesia.

Entre los candidatos que proponían los adversarios de Rampolla

se mencionaba principalmente al cardenal Serafino Vannutelli, en torno al cual se agrupaban desde hacía años los amigos de Austria y que, como se sabía, estaba bien dispuesto con respecto al Quirinal, y, sobre todo, al cardenal Gotti, prefecto de la *Propaganda*, carmelita conservador en el terreno doctrinal, que, sin embargo, en el ámbito de la política eclesiástica abrigaba sentimientos magnánimos y era un administrador muy capaz. Algunos hablaban también del santo patriarca de Venecia, cardenal Sarto, que si bien era poco conocido del gran público y de los cardenales extranjeros, había sido discretamente insinuado por León XIII en diferentes ocasiones como su eventual sucesor. Estaba además muy apoyado por los cardenales italianos que no formaban parte de la curia, tanto más, cuanto que se sabía que el gobierno, que veía en él al «más condescendiente de los condescendientes», abogaba por su candidatura.

El problema se complicó todavía por la circustancia de que también jugaba su papel el factor diplomático. El año 1878 las grandes potencias europeas, en la convicción de que desde la disolución de los Estados de la Iglesia había desempeñado el papa su última ficha en el ajedrez europeo, se habían limitado a expresar concordemente su deseo de que fuera elegido un hombre moderado, que fuera partidario de soluciones conciliantes de los conflictos entre la Iglesia y el Estado. Sin embargo, gracias a la hábil política de León XIII, habían tenido que constatar repetidas veces que el apoyo moral por parte del papa, o del Vaticano, podía ser todavía de gran valor. Así, ante la elección del nuevo papa se mostraban mucho menos indiferentes que hacía 25 años.

Los franceses habrían, desde luego, preferido como papa a Rampolla, ya que éste había apoyado constantemente la política francófila de León XIII, y quizás la había incluso impulsado. Exactamente lo mismo sucedió en España, ya que Rampolla había sido nuncio en España y los españoles conservaban todavía buen recuerdo de él. En cambio, el gobierno de Austria le era menos propicio, y le hacía varias objeciones. Le reprochaba, en efecto, su escasa simpatía por la triple alianza, su política balcánica proeslava y el apoyo que había otorgado a la oposición de los socialcristianos en Austria y en Hungría. En un principio se había vacilado en utilizar contra él el viejo derecho de veto; sin embargo, al fin se había decidido el emperador a dar este paso, concretamente a

instancias del cardenal Puzyna, arzobispo de Cracovia, que era de parecer de que la elección de Rampolla habría tenido consecuencias fatales para la Iglesia, y además le echaba en cara haber sacrificado los intereses polacos a su política pro-rusa [1]. El influyente cardenal, obispo-príncipe de Breslau, Kopp, que estaba informado de la misión que había asumido el cardenal Puzyna, habría visto con agrado que se dejase de echar mano de este medio extremo del veto. Así intentó llegar con Rampolla a un compromiso y ponerse de acuerdo con él sobre un candidato aceptable, pero Rampolla se sustrajo a este empeño. Seguidamente procuró Kopp disuadir de la candidatura de Rampolla a los cardenales franceses y españoles, aun cuando estos dos grupos habían acordado unánimemente otorgar sus votos al secretario de Estado. Pero tampoco en este punto tuvo éxito la iniciativa de Kopp.

Este aspecto ofrecía la situación cuando entraron en el conclave los cardenales: 38 italianos y 24 extranjeros [2]. En la primera votación, el 1.º de agosto, de 62 votos —de los cuales 12 se repartieron entre diferentes candidatos— Rampolla obtuvo 24, Gotti 17, Sarto y, y Vannutelli —al que había perjudicado la indiscreta campaña llevada a cabo en su favor por su hermano— sólo 4 votos. En la votación siguiente, el mismo día por la tarde, se inició ya un cambio en la repartición de los votos: los de Rampolla se elevaron a 29, Sarto obtuvo 10 votos, mientras que Gotti perdió un voto, obteniendo sólo 16. Los alemanes y los austríacos, que sólo tras largas vacilaciones habían apoyado a los partidarios romanos de Gotti, quedaron convencidos de que éste había perdido ya sus probabilidades de éxito y, por consejo de Agliardi, dieron en adelante sus votos a Sarto. Pero otro lado, juzgaron conveniente proclamar entonces oficialmente el veto de Viena contra Rampolla, lo cual, sin embargo, había venido a ser ya totalmente superfluo, puesto que a todas luces el otrora secretario de Estado había alcanzado ya el mayor número de votos que podía esperar. Es verdad que

---

1. Aparte de F. Engel - Janosi, en «Revue belge de philologie et d'histoire» 29 (1951) 1135 nota 1, y 1137, véase Z. Obertyński, en particular 183-184; cita entre otras la declaración del cardenal: «No me ha utilizado Austria, sino que más bien yo la he utilizado a ella» (p. 188). Cf. cap. II y XI.

2. 7 franceses, 5 españoles, 5 austríacos, 3 alemanes, un portugués, un belga, un irlandés y un americano. Por primera vez en la historia estuvieron representados en un conclave los Estados Unidos.

sus partidarios, poniéndose todos de acuerdo, podían todavía bloquear cualquier otra candidatura, pero de todos modos tenían que abandonar toda esperanza de verlo elegido.

La mañana siguiente, el 2 de agosto, desempeñó Puzyna su misión y presentó su veto, y ello aunque Rampolla se mantenía en sus 29 votos, mientras que Sarto alcanzaba los 21. El cardenal Camarlengo y Rampolla mismo protestaron inmediatamente, algo después se adhirió también a la protesta un cardenal francés, y en el siguiente escrutinio el cardenal que había sido víctima del veto alcanzó incluso un voto más. Numerosos cardenales querían demostrar así que de ninguna manera pensaban tener en cuenta esta injerencia secular en la elección del papa. En realidad, aquí se trataba únicamente de una manifestación platónica, pues ya la mañana siguiente bajó el número de votos otorgados a Rampolla al que había obtenido en la primera votación. Entonces sus partidarios le propusieron que indicase al candidato al que en adelante habrían de dar sus votos. Rampolla rechazó tal propuesta, declarando que él no podía renunciar por sí mismo a su candidatura, pues ello daría la sensación de que él cedía a Austria. Indudablemente presentía que no le sería posible dar a la elección el sesgo que le parecía deseable.

Mientras que los partidarios de Rampolla desplegaban así inútiles esfuerzos los votos de Sarto se elevaron de 21 a 24 y luego, en la mañana del 3 de agosto, de 24 a 27, con lo cual había rebasado ya los de Rampolla, mientras que Gotti quedaba prácticamente fuera de juego. Durante cierto espacio de tiempo se temió que Sarto pudiera declinar la aceptación de una responsabilidad que a él mismo le parecía superior a sus fuerzas; sin embargo, al fin se dejó convencer, y en la mañana del 4 de agosto fue elegido por 50 votos contra los 10 de los que se habían mantenido fieles a Rampolla. Sarto declaró que elegiría el nombre de Pío X en memoria de los papas de este nombre «que el siglo pasado lucharon valientemente contra las sectas y contra los errores que habían ido proliferando». Con esto dio ya a conocer la dirección que pensaba seguir en su pontificado.

El nuevo papa, hijo de una familia sencilla, había visto la luz del mundo en una aldea del Véneto. Progresivamente había ido escalando todos los grados del cargo pastoral: había sido

coadjutor en una parroquia rural, luego párroco en una localidad mayor, canciller del obispado de Treviso y al mismo tiempo director espiritual del seminario, después obispo de Mantua, diócesis enfermiza que él transformó en algunos años en una diócesis modelo, lo cual demostró su fuerza pastoral, y finalmente en 1893 Patriarca de Venecia y cardenal. Dondequiera que actuó, dejó la impresión de un virtuoso y celoso pastor de almas y hasta de un santo lleno de bondad, pero al mismo tiempo de hombre enérgico marcado por un desarrollado sentido del deber, que era tenido también por altamente inteligente. Era poco amigo de novedades, actitud que se extendía no sólo a las nuevas corrientes en el campo de la exégesis y de la apologética que partían de Francia, sino también al programa de los jóvenes democristianos que se agrupaban en torno a Murri.

Siendo obispo se había esforzado por espolear el celo de sus sacerdotes, sober todo tocante a la enseñanza del catecismo, a la predicación y a la comunión frecuente, y por inducir a los seglares a entregarse lo más posible a la colaboración en las obras de la Iglesia, aunque insistiendo absolutamente en que esta colaboración se desarrollara siempre bajo el estricto control del clero. Al clero exigía a su vez absoluta obediencia a las más menudas directrices de su obispo. Intensamente ocupado con los ataques socialistas contra las bases religiosas tradicionales de la sociedad, este asiduo lector del cardenal Pie, que en sus cartas pastorales había estigmatizado a los católicos liberales de «lobos con piel de oveja», no vaciló en exigir en Venecia, en el plano de la política urbana, una alianza de los católicos con los liberales moderados a fin de poner un dique a la creciente marea de los radicales.

Este modo de proceder hacía esperar que el nuevo para adoptaría frente a la nueva Italia una postura más conciliante que la de su predecesor. Y, efectivamente, su pontificado dio lugar a que se iniciase un lento pero progresivo mejoramiento de las relaciones entre el Vaticano y el Quirinal.

Ahora bien, aun cuando el problema de la actitud que adoptaría Pío X en la cuestión romana interesaba en sumo grado a los periodistas y políticos italianos, sin embargo, en la orientación de la mente del papa era éste un aspecto sumamente secundario, pues la actitud con que aceptó el solio pontificio se diferenciaba

muy marcadamente de la de su predecesor. Mientras que éste hallaba verdadero placer en los sutiles juegos de la diplomacia y de la política, Pío x no se complacía en ellos y en modo alguno quería plegarse a los compromisos que entrañaban casi inevitablemente. A su parecer, la política de entendimiento de León XIII con los gobiernos y las cortes europeas había, después de todo, fracasado, y él estaba resuelto a concentrarse en los problemas del apostolado cristiano y de la vida religiosa.

Por lo demás, en todos los puntos saltaba a la vista un flagrante contraste entre el nuevo papa y su predecesor, por de pronto físicamente, aunque también en cosas más esenciales. León XIII era considerado como el «papa de las cortes, de las cancillerías, de los obispos», mientras que su sucesor sería, por el contrario, sobre todo «el papa de la teología y del derecho canónico, el papa de los pequeños y de los párrocos» (J. Fevre). León XIII era un intelectual de extensa cultura y un espíritu especulativo, que se complacía en puntos de vista sintéticos con perspectivas de gran alcance. Pío x era un espíritu práctico, para el que un pájaro en mano valía más que ciento volando, que no perdía lo pequeño cierto por lo grande inseguro y en todo tenía sensibilidad para los detalles. Es típica la comparación de sus propias encíclicas con las de León XIII: Pío x abrevia la parte teorética, mientras que desarrolla hasta el detalle los consejos prácticos y las observaciones de la experiencia.

No nos engañemos, sin embargo. Es verdad que de buena gana se presentaba como un «simple párroco rural», y sus adversarios le cogieron demasiado rápidamente la palabra. No cabe duda de que no poseía una formación universitaria que en la crisis modernista lo habría hecho más sensible al método crítico y probablemente le habría permitido hacerse más independiente de las opiniones de los informadores con puntos de vista demasiado estrechos. Sin embargo, todos los que estuvieron en contacto con él quedaban asombrados de su inteligencia, una «inteligencia», desde luego, «mucho más robusta que sutil» (Baudrillart), que, no obstante, trabajaba con claridad y precisión, captaba inmediatamente lo esencial de una cuestión y estaba sostenida por «un sentido común que frisaba con el genio» (Briand). Así el príncipe von Bülow declaró sin ambages que raras veces se había encontrado

con una penetración tan sagaz de la naturaleza humana y de los factores que dominan el mundo y la sociedad moderna.

No menos notables eran sus cualidades morales. Muchísimos rasgos de carácter sobre los que informaron testigos oculares daban una sensación sencillamente ineludible de que aquel hombre poseía una riqueza de virtudes potenciadas hasta el heroísmo. Así la ceremonia de la canonización de Pío X el año 1954 no hizo sino confirmar oficialmente lo que muchos de sus contemporáneos habían sentido de forma espontánea. Hay sobre todo un punto que merece ser subrayado: el hondo sentido que tenía de su responsabilidad de pastor de almas contribuyó a que este hombre de oración fuera también al mismo tiempo un hombre de acción de una entereza indomable, dispuesto a tomar sobre sí el enojo público cuando le parecía que estaban en juego los intereses de la Iglesia; fue en esto tan lejos que no faltaron quienes se preguntaron si no brillaba más por la virtud de la fortaleza que por la de la prudencia, y a veces se deseó en él algo más de ductilidad añadida a su energía [3]. También la conciencia, a veces verdaderamente oprimente, de la responsabilidad que pesaba sobre él, explica el carácter sumamente autoritario de este hombre —por lo demás tan afable y tratable [4]— que, como lo formulaba un íntimo del cardenal Mathieu, «preparó para la Iglesia la dictadura que la salvaría» [5]. De hecho estaba firmemente convencido de que el servicio de Dios y de la salvación de las almas exigía una seria transformación en todos los terrenos.

Pío X desconfiaba por instinto de todos los empeños progresistas. Así, estaba plenamente convencido de que la política de apertura al mundo moderno que había practicado su predecesor, si bien no se debía condenar en principio, por lo menos se había llevado adelante sin las suficientes medidas de precaución y se había expuesto al peligro de conducir en breve plazo a lamentables consecuencias. Consideró como absolutamente necesaria una cierta

3. «La persecución no le intimida. Lo sobrenatural en su persona es desconcertante. Yo he contemplado una santidad erguida, severa y bella», escribía Lemire tras una audiencia (J.M. MAYEUR, *L'abbé Lemire*, París-Tournai 1968, 318).

4. Podía escuchar pacientemente a sus colaboradores, aunque exigía de ellos que fueran ante todo fieles ejecutores de sus órdenes. En ambientes vaticanos se le atribuía esta declaración lapidaria: «Basta che la testa l'abbia il Papa» (citado en C. CONFALONIERE, *Pio XI visto da vicino*, Turín 1957, alem. Aquisgrán 1958, 172).

5. E RENARD, *Le cardinal Mathieu*, París 1925, 411.

reacción, y su pontificado recibió desde el comienzo la marca de un retroceso a un «aislamiento saludable» y a una «defensiva católica», que se manifestó sobre todo en las relaciones con los gobiernos, en la postura frente a los democristianos y en la represión del modernismo.

Con respecto a los gobiernos, si prescindimos del caso especial de Italia, Pío X volvió a la actitud rígida e intransigente de Pío IX. Insistía en los derechos de la Iglesia sin la menor condescendencia y sin la menor consideración de la oportunidad poliítca o de las eventuales nocivas consecuencias inmediatas. Esto se echó de ver de la manera más clara en el caso de Francia: tocante a la separación de la Iglesia y del Estado prohibió toda solución negociada y de compromiso, y ello a pesar de los pareceres contrarios de una parte considerable del episcopado y de la opinión pública católica.

También en España y en Portugal reinó la misma política de entereza e intransigencia. En ambos países se vino a una franca ruptura. También empeoraron las relaciones con Inglaterra y sobre todo con Rusia. Si aquí no se llegó totalmente incluso a la ruptura, ello fue debido a que el Vaticano apoyó las reivindicaciones de las minorías católicas en Irlanda y Polonia, que León XIII había sacrificado más de una vez a las exigencias de la política practicada por él. En la misma negativa a entrar en ninguna clase de negociaciones de compromiso cuando a su parecer se trataba de la verdad, tuvo su raíz el grave incidente con Alemania, provocado el año 1910 por la encíclica, en la que, con ocasión del tercer centenario de la canonización de san Carlos Borromeo, paladín de la contrarreforma, se expresaba el papa sobre Lutero y el protestantismo en fórmulas que eran todo menos ecuménicas [6].

No obstante la simpatía que Pío X sentía por el emperador

---

6. La intransigencia con el protestantismo causó igualmente en 1910 otro incidente con el entonces presidente de los Estados Unidos, Theodore Roosevelt, al que se notificó que el papa sólo podía otorgarle una audiencia si se abstenía de hacer una visita a la comunidad metodista de Roma, cosa que él, desde luego, no aceptó (cf. F. ZWIERLEIN, *Th. Roosevelt and Catholics*, St. Louis 1956, 343-350). Es típica de la mentalidad antiprotestante que reinaba en el Vaticano bajo Pío X la observación de un diplomático austríaco tras una conversación con el secretario de Estado acerca del candidato al trono de Albania el año 1913: «Al cardenal se le escapó finalmente una observación que casi habría que traducir en estos términos: "¡Antes mahometano que protestante!"» (*Osterreich-Ungarns Aussenpolitik* V, Viena 1930, 468).

Francisco José, hubo un momento en que faltó muy poco para que rompiese las relaciones diplomáticas con Austria, porque el gobierno de Viena se mostraba remiso en separar de su cargo a un profesor de derecho canónico de Innsbruck que simpatizaba abiertamente con las tendencias modernistas, lo cual confirma una vez más hasta qué extremos de intransigencia podía llegar este papa cuando le parecían estar en juego los intereses de la religión [7].

Todavía más desconcertante a primera vista parece la reacción conrta la democracia cristiana en este papa, que al fin y al cabo procedía del pueblo y fue siempre amigo de los pobres. Le era sencillamente imposible avenirse a que los católicos dieran a su acción social una impronta algo propia e independiente de la jerarquía, o que algunos sacerdotes trataran de orientar más y más la acción social hacia el plano político. Aquí tiene su raíz la profunda reorganización que al comienzo de su pontificado impuso a la «Opera dei congressi», la desaprobación de la «Azione popolare» del sacerdote Murri, a la que siguió luego la condenación formal, y más tarde la reprobación de las nuevas tendencias del grupo Le Sillon en Francia. Algunos compromisos con el movimiento modernista entre los italianos y ciertas declaraciones doctrinales demasiado poco matizadas entre los franceses justificaron en parte la intervención de la autoridad eclesiástica. De todas formas, la formulación de los diferentes actos pontificios tocante a estas cuestiones y problemas y la actitud más condescendiente con la Action française patentizan a todas luces una devaluación transitoria de las ideas democráticas en el Vaticano en favor de una solución paternalista de los problemas sociales, así como la franca preferencia por una concepción jerárquica de la sociedad, y al mismo tiempo un reforzamiento de los empeños por seguir teniendo bajo el riguroso control del clero las organizaciones profesionales de los obreros. Todos estos aspectos son muy característicos del clima eclesiástico de Venecia, de donde Pío x no había salido nunca antes de su elección [8].

Por lo que hace a la represión del modernismo, de la que en un capítulo posterior se tratará más circunstanciadamente, es in-

---

7. Acerca de L. Wahrmund: 106.

8. R. Colapietra habló a este respecto de un «venetismo ammodernato, meno temporalista, ma più pugnacemente confessionale» (RStRis 55 [1968] 328).

discutible que había aspectos inquietantes en las multiformes corrientes reformadoras que se desarrollaron a comienzos del siglo XX y que el proceder poco sincero de algunos pioneros de este movimiento hizo necesario traer a la memoria los principios y poner en guardia contra posibles desviaciones. Hay sin embargo que reconocer que el balance de las diferentes medidas que se adoptaron para contener el influjo del modernismo debe hoy calificarse de negativo. Numerosos hombres adictos a la Iglesia fueron condenados sin misericordia y sólo pocos fueron luego rehabilitados con relativa rapidez, como por ejemplo el P. Lagrange. Sin embargo, otros hechos fueron todavía de más peso que estas vicisitudes personales: la represión en bloque del modernismo mantuvo largo tiempo a la masa del clero al margen del confrontamiento intelectual. Con ello se impidió que poco a poco se fuera esclareciendo la atmósfera y que en medio del proceso de fermentación de ideas que se produjo en el mundo intelectual católico por los años de 1900, se aprendiera a distinguir entre lo sano y bueno y las exageraciones o incluso los errores. Se ahondó la sima cavada entre la Iglesia y el mundo moderno. Se difirió la solución de problemas fundamentales, con lo cual, por el hecho de ser éstos, por así decirlo, sencillamente ignorados, no se ganó nada, sino que por el contrario se originaron daños.

La manera como Pío X llevó adelante su objetivo capital, a saber, su concentración en los asuntos internos de la Iglesia, y como, en todas las circunstancias, procuró «reclamar para Dios la plenitud de su soberanía sobre los hombres y sobre todo lo creado» (encíclica inaugural), y ello sin respeto alguno a las circunstancias políticas o diplomáticas, y sobre todo el espíritu y los métodos con que se llevó adelante este programa especialmente en los últimos años del pontificado, todo esto dio y sigue dando lugar a valoraciones sumamente variadas. Mientras que los unos ensalzan al papa santo y al intrépido defensor de la ortodoxia y de los derechos de la Iglesia, los otros, por el contrario, critican severamente la inexorable intransigencia y la estrechez de miras del papa, que no habría sabido tratar con un nuevo enfoque los graves problemas con que se enfrentó la Iglesia, sino que, con métodos cada vez más autoritarios, se esforzó por mantener a la Iglesia inmovilizada en una postura reaccionaria y clerical que es-

taría en flagrante contradicción con la marcha de la historia. Sea cual fuere el juicio que el futuro pronuncie sobre la acción defensiva de Pío X, sería históricamente errado querer restringir el sentido de su pontificado a este aspecto tan controvertido.

Por de pronto no hay que olvidar —aun cuando se resalte una y otra vez que Pío X tuvo en poca consideración las reglas del juego de la política y de la diplomacia— que el papa no se desinteresaba en modo alguno de la dimensión política de los problemas y que en este terreno adoptó incluso ciertas concepciones que lo convierten en pionero. Para Pío X el espíritu determina la política, que además debe ser una política cristiana. Así declaró en su primera alocución consistorial: «Tenemos necesariamente que ocuparnos de política pues el *Pontifex Maximus*, al que Dios ha conferido el cargo supremo, no tiene el derecho de separar la política del ámbito de la fe y de las costumbres» [9].

Con esta firme decisión por una teología política resistió por un lado a las pretensiones del liberalismo laicista del siglo XIX, y por otro lado, en razón de su extraordinaria reserva frente a los empeños del «catolicismo político», convino con más de una tendencia justificada de este mismo liberalismo. No sólo tenía las mayores preocupaciones respecto de los sacerdotes comprometidos políticamente, sino que creía todavía menos que León XIII [10] en la utilidad de los partidos confesionales. Veía en ellos el peligro de comprometer a la religión en conflictos puramente seculares, en los que según su convicción no debía la Iglesia inmiscuirse. Es bien significativo que un crítico tan agudo como Falconi alabe al papa, reconociendo que «por primera vez en la historia moderna practicó un *idealismo antitemporalístico*, del que ya se había perdido la memoria desde los primeros siglos de la Iglesia» [11].

De más trascendencia y de importancia más fundamental es sin embargo el hecho de que Pío X, que a sus contemporáneos parecía tan poco moderno y tan conservador, y desde luego en algunos puntos lo era indiscutiblemente, fuera en realidad uno de los mayores papas reformadores de la historia. Por lo demás, esto

9. Alocución de 9 de noviembre de 1903 (ASS 36 [1903-04] 195).
10. Véase p. 349.
11. L.c. 89; también 91-92.

explica también el que en el transcurso de los primeros meses de su pontificado fuera saludado entusiásticamente por gran número de aquellos que aspiraban a una renovación religiosa. La primera impresión era por tanto la de un renacimiento religioso y no la de un retorno al obscurantismo [12]. La divisa de este papa era *instaurare omnia in Christo*, y la restauración de la sociedad cristiana —pues de ésta se trataba efectivamente [13]— incluía a sus ojos tanto una encarnizada defensa de los derechos de Cristo y de la Iglesia, como una labor positiva de reforma, así como iniciativas con finalidad esencialmente pastoral que ahondaran la vida interior e hicieran posible y efectuaran un mejor aprovechamiento del potencial de energías.

A esta finalidad sirvieron los decretos sobre la comunión frecuente y sobre la comunión de los niños, las medidas encaminadas a mejorar la enseñanza del catecismo y la predicación, la reforma de la música sagrada, del misal y del breviario, la reorganización de los seminarios para una mejor formación del clero. Muchas directrices e instrucciones, si bien estaban inspiradas por una concepción del laicado hoy día anticuada, constituyeron a Pío x en pionero de la Acción Católica en el sentido moderno de la palabra. Dentro de este marco cae también la adaptación y codificación del derecho canónico, la reorganización de la curia romana, con la que se aligeraría la administración central de la Iglesia, a fin de desempeñar mejor los quehaceres cada día más difíciles que entraba la evolución de la centralización eclesiástica.

Pío x se ocupó con todos estos variados problemas basado en una experiencia práctica de 40 años —poco común en un papa— en los múltiples sectores de la cura de almas activa, lejos de la curia. Así, la rica experiencia y el espíritu emprendedor que había demostrado ya en la dirección de su diócesis de Mantua, pudo ponerla en juego prácticamente en el nuevo cargo. En modo alguno se dejó detener por la rutina oficinista, sino que en el espacio de pocos años llevó a cabo, con autoridad, una serie de reformas, algunas de las cuales se habían exigido ya hacía siglos y va-

---

12. Cf. P. SCOPPOLA. *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia 1961, 113-115, y L. BEDESCHI, o.c. 45-49).

13. Cf. E. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, París-Tournai 1969, 171-172, nota 164.

rias de ellas parecieron en su época francamente revolucionarias.

Según el testimonio concorde de sus colaboradores, Pío X desempeñaba personalmente un importante papel en la elaboración de estos planes y en su rápida realización. Por supuesto, Pío X, como cualquier otro papa, tuvo que recurrir a colaboradores. Tenía gran empeño en que éstos compartieran su ideal de renovación religiosa, por lo cual los buscaba preferentemente entre las filas de las órdenes religiosas (pero no sólo entre los jesuitas, como afirman con frecuencia sus adversarios), cuya participación aumentó en las congregaciones romanas. Entre los obispos escogió como colaboradores a hombres de los que hacía ya tiempo que tenía noticia [14] de que eran adversarios del liberalismo, en una forma o en otra. Se trataba de hombres de virtud y diligentes, pero con frecuencia de mentalidad un tanto estrecha: eran incondicionalmente adictos a la santa sede, pero su celo no estaba con frecuencia debidamente iluminado, y su inteligencia de la situación real de la Iglesia fuera del estrecho mundo eclesiástico italiano era muy escasa. Naturalmente, había también excepciones, entre las que se contaba sobre todo monseñor Gasparri [15].

Entre estos colaboradores merecen una mención especial los cuatro secretarios particulares del papa [16]. Gozaban de su plena confianza, aunque más de una vez, llevados «por un celo personal un tanto exagerado» (Della Torre), reforzaban la orientación intransigente de las decisiones pontificias. Había también algunos cardenales especialmente influyentes, que desempeñaron un papel importante: Segna, prefecto de la Congregación del Índice desde 1908; Oreglia, decano del Sacro Colegio, enemigo acérrimo de la democracia cristiana; Lorenzelli, tomista empedernido, que desarrolló una actividad extraordinaria en el Santo Oficio.

Pero sobre todo gozaba de gran influencia la tríada siguiente, severamente enjuiciada: En primer lugar el capuchino Vives y

14. La circunstancia de que cierto número de ellos procedieran de Venecia dio pie a monseñor Duchesne para decir que el papa había convertido la barca de Pedro en una góndola.

15. L. Bedeschi (o.c. 115) menciona también a Talamo, Faberi, Battandier, P. Lepidi y otros.

16. Monseñor Bressan, apoyado por Pescini, Bianchi y Gasoni. Dado que éstos trabajaban al margen de los departamentos competentes, originaban a veces «cortocircuitos» en la secretaría de Estado, por lo cual se dio a este grupo el apodo de *La Segretariola*. Véase a este propósito: *Disquisitio circa quasdam obiectiones* 25 y 51-52.

Tutó[17], procedente del grupo de integristas españoles del que surgió el libro *El liberalismo es pecado.* Desde 1884 estaba adscrito a la curia romana, y en la crisis de la Acción Católica italiana apoyó la tendencia de Paganuzzi. Era un hombre laborioso de extraordinaria erudición, consejero muy escuchado del Santo Oficio, prefecto de la Congregación de las Órdenes religiosas de 1908 a 1912. La seguía el temido cardenal De Lai[18], el gran creador de la reforma de la curia, organizador enérgico e infatigable, que logró concentrar en sus manos un poder casi sin precedentes en la curia romana. Tenía amistad con el papa desde los tiempos en que éste había sido obispo de Mantua, y había aprovechado esta amistad para ampliar todavía más su poder ya considerable como prefecto de la Congregación Consistorial, mediante intrusiones en las competencias de la Congregación del Concilio. Controlaba los nombramientos de obispos y vigilaba las diócesis y los seminarios como dictador inexorable. Su lema era: mejor demasiado severo que demasiado laxo cuando se trata de reprimir el mal. El tercero en la alianza era el cardenal Merry del Val[19], Secretario de Estado cuando sólo contaba 37 años. Desempeñó este cargo durante todo el pontificado y era envidiado por el Sacro Colegio porque había llegado tan joven a aquel cargo, siendo por añadidura extranjero, cosa que no se había visto desde hacía mucho tiempo. A diferencia de los secretarios de Estado de los dos siglos

---

17. Sobre José Calasanz Vives y Tutó (1854-1913), que en los círculos romanos era apodado con la frase *Vives fa tutto* (= Vives lo hace todo), véase ANTONIO DE BARCELONA, *El card. V. y T.*, Barcelona 1916, y «Estudios franciscanos» 55 (1954) 531-534, 56 (1955) 5-42 179-214, 57 (1956) 113-130 161-181, 60 (1959) 247-266. También L. BEDESCHI, o.c. 62 104-107 y D. SECCO SUARDO, *Da Leone XIII a Pio X*, Roma 1967, passim (v. índice).

18. Sobre Gaetano De Lai (1853-1928) véase F. CRISPOLTI, *Corone e porpore*, Milán 1934, 221-226, y L. BEDESCHI, o.c. 53 94-95 99-104.

19. Sobre Rafael Merry del Val (1865-1930) sólo hay, en definitiva, biografías de índole hagiográfica. Las más aceptables todavía son las de P. CENCI, Roma 1933, y J.M. JAVIERRE, Barcelona ²1966. Numerosos documentos y testimonios se hallan en *Romana beatificationis et canonisationis Servi Dei Raphaelis card. Merry del Val informatio*, Ciudad del Vaticano 1957. Véase también A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimo cento anni*, Turín 1948, 483-562, y L. BEDESCHI, l.c., passim, especialmente 88-94. Era hijo de un diplomático español y de una irlandesa, criado en Italia y en Bélgica. Todavía muy joven había gozado ya del favor de León XIII, y de 1900 a 1903 había dirigido con gran pericia la «Accademia dei nobili ecclesiastici», en la que se formaban los futuros nuncios. Pío X lo había elegido por diferentes razones, concretamente tanto por su alto valor intelectual, su dominio de muchos idiomas y sus conocimientos diplomáticos (que, por cierto, eran de índole más teorética que práctica), como también por la gran independencia, que el papa presuponía en él, debido a que no tenía lazos que le comprometieran en Italia.

precedentes, se sentía también estrechamente ligado con la política religiosa del pontificado. Merry del Val era un sacerdote piadoso y de costumbres severas, y un aristócrata distinguido y caballeroso, adicto incondicional de la santa sede. Abordó las tendencias modernistas con una intransigencia dura y despreocupada. Según la fórmula de D. Secco Suardo, poseía «las cualidades positivas y negativas» del español, por lo cual a veces, arrastrado por su celo en defensa de la ortodoxia, apoyó denuncias que no hacían honor al secretario de Estado[20]. Se sentía más familiarizado con los principios abstractos que con las complicadas condiciones de la realidad y estaba además bastante aislado en el círculo de la curia. Así, dio más de una vez la sensación de no poder ya seguir la marcha de los acontecimientos[21]. Pío X apreciaba sin embargo a aquel colaborador diligente, entregado a él con fidelidad inquebrantable, que desde el primer momento mostró comprensión para con su ideal de reforma católica y compartió su concepción autoritaria de la Iglesia. Merry del Val, gracias a su familiaridad con el papa, gozaba de inmenso poder, que la reforma de la curia todavía acrecentó, ampliando considerablemente el campo de acción del secretario de Estado.

Esto le creó numerosos enemigos, incluso en Roma. Se le ha reprochado haber sido un instrumento en manos de la omnipotente Compañía de Jesús, lo cual es ciertamente exagerado, aunque eran muy íntimas sus relaciones con el general de los jesuitas y con la dirección de la «Civiltà Cattolica»[22]. Se le ha objetado también haber intensificado aún más las tendencias rigoristas del papa en la ejecución de medidas prácticas, forzando a veces a «un anciano de mansedumbre angélica» a usar procedimientos de fuerza, «dignos de la inquisición española».

Aquí, sin embargo, se impone absolutamente una rectificación, aunque sin caer en la tentación del hagiógrafo, de justificar a toda costa, sin distinciones a Pío X, o de excusarlo atribuyendo exclusivamente a su contorno todos los aspectos ingratos de su ponti-

---

20. Un ejemplo de esto se halla en *Les fiches pontificales*, de monseñor Montagnini, París 1908. Sobre la actividad bajo León XIII, véase 222 471.

21. El embajador austríaco, Príncipe Schönburg-Hartenstein, hizo esta observación: «El cardenal sabe, sí, centralizar, pero no ser centro él mismo» (ENGEL - JANOSI II, 130).

22. Sobre la efectiva influencia de los jesuitas en la curia romana bajo Pío X, véase las matizadas exposiciones de L. BEDESCHI, o.c. 66-74.

ficado. No se debe olvidar que Merry del Val conservó durante cuatro años como substituto de la subsecretaría de Estado a monseñor Della Chiesa (el futuro Benedicto xv) y le pasaba de buena gana los asuntos diplomáticos, aunque éste siguió asesorándose con su antiguo jefe, Rampolla. Pero sobre todo, la publicación por É. Poulat[23] del dossier del «Sodalitium Pianum» ha mostrado que por lo menos desde 1911 Benigni reprochó constantemente a Merry del Val su excesiva timidez en la aplicación de las directrices del papa, así como su temperamento de diplomático, que está siempre dispuesto a ejecutar sólo fragmentariamente una dura decisión ya tomada, por temor a la resistencia que pueda desencadenar.

Este texto y diversos testimonios que se recogieron en el transcurso del proceso de beatificación contradicen «la leyenda del secretario de Estado que inspiró la intransigencia a un papa bueno y piadoso que le había confiado las riendas del gobierno». Esto no significa sin embargo que Pío x no fuera en modo alguno guiado por su contorno y que él solo fuera responsable de todas las medidas tomadas, incluso las más draconianas, que acompañaron a la reacción antiliberal, por la que se caracteriza su pontificado.

Con razón reaccionó indignado contra los que aseguraban a media voz que la Iglesia era conducida por «tres cardenales» y encareció repetidas veces su plena independencia. Ahora bien, estos encarecimientos demuestran únicamente, como lo ha constatado G. Martina[24], su credulidad, pero dejan totalmente en pie el problema de las verdaderas responsabilidades. Hoy día parece indiscutible que algunos de sus colaboradores se dejaron arrastrar por su celo poco iluminado y que en la aplicación de ciertas decisiones y en el empleo de ciertos métodos fueron más allá de las verdaderas intenciones del papa; por otro lado parece también ser un hecho que el papa en más de un caso tomó sus decisiones basado en informaciones unilaterales y tendenciosas que le proporcionaban hombres de su confianza. La santidad no es una garantía de la mejor política eclesiástica posible, y un papa que piensa que debe decidir soberanamente por sí mismo para la Iglesia uni-

23. *Intégrisme et catholicisme intégral*, París-Tournai 1969, v. especialmente 76-77.
24. RSTI 23 (1969) 232.

versal, es fatalmente prisionero de sus informadores y de los ejecutivos, por muy fieles y adictos que le sean.

Por lo demás, todavía hay que añadir una observación complementaria: Si algunos colaboradores de Pío X, por lo que se refiere al rigor, fueron más allá de sus intenciones, otros en cambio opusieron a veces una resistencia pasiva a sus impulsos o por lo menos mitigaron un tanto sus directrices intolerantes. Pío X se quejó de esto en los últimos meses de su vida, cuando la reacción anti-integrista se dejó sentir hasta en los mismos círculos vaticanos. Pero ya al comienzo de su pontificado varias de sus medidas de reforma habían tropezado con la resistencia pasiva de los conservadores, que eran exactamente tan hostiles a las modificaciones exigidas por la autoridad suprema, como al reformismo de los progresistas. A la vista de estos casos, que muestran con claridad meridiana cuán difícil le resultaba a veces a Pío X inducir a la obediencia a los hombres que se tenían por paladines de la autoridad contra la anarquía democrática, É. Poulat ha hablado de «fuerte voluntad y débil autoridad» en este papa[25]. De esta fórmula, aunque quizá sea exagerada, se puede deducir que el problema de las relaciones entre Pío X y sus colaboradores es mucho más complicado de lo que piensan la mayoría de sus admiradores y de sus difamadores, en cada caso en sentido contrario.

---

25. «Archives de sociologie des religions», 29 (1970) 201.

Sección primera

LA OBRA DE REFORMA DE PÍO X

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

Inmediatamente después de la muerte de Pío X escribía el «Times» de Londres: «Se puede decir sin sombra de exageración que J. Sarto llevó a cabo por propia iniciativa más modificaciones en la dirección de la Iglesia que cualquier otro de sus predecesores desde el concilio de Trento.» Si bien hay que reconocer que la mayor parte de las decisiones importantes de este papa datan de los cinco primeros años de su pontificado y que el programa de reforma de Pío X se vio luego frenado por sus penosos esfuerzos con vistas a una reacción adecuada contra el peligro del modernismo, no cabe la menor duda de que el papa tomó numerosas iniciativas en muchos sentidos y además logró realizar los objetivos en cuestión.

Poco después de su elección había tomado ya diversas medidas para la reorganización de la diócesis de Roma y para acabar con los múltiples abusos que reinaban en el clero de la Urbe[1]. Esto, sin embargo, era simplemente una referencia a objetivos urgentes mucho más generales que el papa no mantuvo en secreto y que en un principio desencadenaron una importante oleada de esperanza en los ambientes que tras el pontificado «político» de León XIII anhelaban una renovación de la Iglesia en una dirección más religiosa. Así se explica el que muchos de aquellos que

1. Cf. FERNESSOLE II, 29-47. Durante todo su pontificado controló muy de cerca la situación (cf. SCHMIDLIN PG III, 38-39).

más tarde criticarían cada vez con mayor severidad las actitudes reaccionarias del Vaticano, declararan al principio en vista de las primeras decisiones: *Il papa farà eccelenti riforme.*

Y efectivamente, en esta atmósfera de optimismo aparecieron sucesivamente en el transcurso del año 1905 toda una serie de opúsculos en favor de las reformas, hacia los que no ha mucho llamó la atención L. Bedeschi [2]. Las exageradas esperanzas de los partidarios de las reformas se verían luego, con todo, tan frustradas, que estos perderían con frecuencia totalmente de vista los efectos positivos, aun cuando, no obstante su carácter restringido, distaban mucho de ser insignificantes, tanto en el terreno pastoral como en el de las instituciones.

XXVI. Reorganización de la curia romana y codificación del derecho canónico

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el ámbito general de la reforma,* cf. N. HILLING, *Die Reformen des Papstes Pius X. auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung,* 3 vols., Bonn 1909-1915 (cronológico); id., en AkathKR 95 (1915) 78-112 283-299 457-485 639-658, 96 (1916) 60-73 244-270 408-430 550-568, 97 (1917) 67-81 245-259 397-408 563-575 (sistemático); H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die kath. Kirche,* Colonia-Graz [4]1964, 699-719 (bibliografía).

Sobre la reforma de la curia, además de DDC IV, 997-1004, cf. V. MARTIN, *Les cardinaux et la Curie* y *Les congrégations romaines,* París 1930, y N. DEL RÈ, *La Curia Romana,* Roma [3]1970, y, sobre todo, *Romana Curia a beato Pio X Sapienti consilio reformata,* Ciudad del Vaticano 1951 (cit. Rom. Curia), en espec. el cap. 2 de G. FERETTO sobre las etapas preparatorias (hasta el presente documentos inéditos). Sobre la bibliografía antigua, cf. SCHMIDLIN PG III, 34, nota 14. Véase también L. BEDESCHI, *La Curia Romana durante la crisi modernista,* Parma 1968.

Sobre la reforma del derecho canónico: P. GASPARRI, *Storia della codificazione del diritto canonico,* en *Acta Congressus iuridici internationalis* IV, Roma 1937, 1-10; N. HILLING, o.c.; I. NOVAL, *Codificationis juris canonici recensio historico-apologetica,* Roma 1918; A. KNECHT, *Das neue Kirchliche Gesetzbuch. Seine Geschichte und Eigenart,* Estrasburgo 1918; U. STUTZ, *Der Geist des Codex iuris canonici,* Stuttgart 1918; M. FALCO, *Introduzione allo studio del «Codex iuris canonici»,* Turín 1925; F. CI-

2. L. BEDESCHI, *Riforma religiosa e Curia Romana all'inizio del secolo,* Milán 1968; v. especialmente 27-30.

METIER, *Les sources du droit ecclésiastique*, París 1930, 150-197; DDC III, 909-940; AGATÁNGEL DE LANGASCO, en «Revista española de derecho canónico» 10 (1955) 457-475 (sobre el papel del cardenal Vives).

Pío X, en sus cargos de párroco y obispo, había tenido abundantes ocasiones de hacerse cargo de que se imponía apremiantemente una cierta reorganización de las instituciones de la Iglesia, a fin de que el clero en todos los grados jerárquicos, desde arriba hasta abajo, estuviera en condiciones de cumplir mejor con lo exigido por sus quehaceres. Puso, pues, inmediatamente manos a la obra, para lo cual le sirvieron no poco su talento organizador y la experiencia administrativa que se había procurado durante 18 años en su puesto de canciller de la diócesis de Treviso.

Nos creemos dispensados de enumerar aquí todas y cada una de las medidas que Pío X tomó en el transcurso de su pontificado, si bien a veces tenían consecuencias trascendentales[1]. Sólo nos ocuparemos más en detalle de dos iniciativas de gran alcance: la reforma de la administración pontificia y la reforma del derecho canónico.

La curia romana, cuya organización se remontaba en lo esencial a Sixto V, estaba urgentemente necesitada de reforma[2]. A lo largo de un proceso de tres siglos había venido a dar en una heterogénea mescolanza de 37 órganos, cuyas facultades y competencia estaban con frecuencia determinadas de manera muy insuficiente y que constantemente entraban en conflicto unos con otros, porque todos trataban problemas administrativos y judiciales y asuntos en litigio, con lo cual sus jurisdicciones se contradecían a menudo. Por lo demás, con la eliminación del poder temporal se habían hecho superfluos algunos de estos órganos. Pío IX y su sucesor se habían limitado a meras reformas aisladas.

Ahora bien, por otro lado, la progresiva centralización romana a lo largo del siglo XIX, unida a la ampliación y desarrollo de los medios de comunicación, había intensificado notablemente los contactos entre el centro y la periferia, por lo cual parecía recomen-

1. Nos limitaremos a aludir a dos de ellas: la constitución *Vacante Sede Apostolica* (25-12-1904) sobre la elección del papa (cf. M. SCADUTO, *I precedenti di una riforma e le leggi di Pio X sul Conclave*, en «CivCatt» V [1944] 6-20); la transformación de las *Acta Sanctae Sedis* en el boletín oficial de la santa sede (23-5-1904) y luego su substitución por las *Acta Apostolicae Sedis* (cf. AAS 1 [1909] 5-6, y N. HILLING, o.c. I, 33-34).

2. Cf. F. ROBERTI, *De Curia Romana ante pianam reformationem: Rom. Curia* 13-34

dable la creación de determinados departamentos. Además los métodos de administración estaban totalmente anticuados e inmovilizados, eran inadecuados a las exigencias de los tiempos y sumamente costosos, a pesar de las tímidas tentativas de León XIII por rebajar los gastos de la santa sede. A ello se añade que el trabajo dentro de la curia era considerado por muchos no tanto como un ministerio pastoral eclesiástico de grandes exigencias, que reclamaba todas las fuerzas para el servicio al pueblo de Dios, sino más bien como una carrera al final de la cual podía aguardar un capelo cardenalicio.

La idea de reforma estaba en el aire, y no sólo en los ambientes progresistas, como lo demuestra un plan que se ha vuelto a descubrir no ha mucho y que había sido elaborado un año antes de la muerte de León XIII. Ahora bien, esta idea de reforma tropezaba al mismo tiempo con el principio de *quieta non movere*, reinante en todas las administraciones del mundo, así como con la oposición, franca o disimulada, de todos los que veían amenazados sus intereses. Pío X, que se había encontrado con una difícil situación financiera [3], se apresuró a eliminar los abusos más burdos sin dejar para ello piedra por mover.

Comenzó con algunas reformas parciales, que le parecían ser especialmente apremiantes. Ya el 17 de septiembre de 1903 suprimió la congregación especial «De eligendis episcopis» —que había sido creada por Benedicto XIV y renovada por León XIII en 1878— una vez que había venido a ser inútil, y se declaró competente al Santo Oficio para la elección de los obispos en los países que no dependían de la congregación de *Propaganda Fide* o no estaban sujetos a disposiciones concordatarias. El 26 de mayo de 1906 suprimió también las dos congregaciones relativamente jóvenes, «Super disciplina regulari» y «De statu regularium», de modo que todo lo que concernía a los religiosos quedó concentrado en la congregación de los obispos y regulares.

En realidad tenía ya en vista una reforma mucho más vasta, tal como la exigían algunos prelados agrupados en torno al cardenal Agliardi. Pío X era movido probablemente en sus intenciones por el empeño en desvirtuar y contrarrestar la crítica del sector

---

3. Cf. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bolonia 1961, 120, nota 126.

radical, que había comenzado a poner en tela de juicio no sólo el deficiente funcionamiento de la curia romana, sino incluso su misma razón de existir, ya que se la consideraba como una barrera entre el papa y los obispos. A comienzos del verano de 1907 se decidió a tomar las primeras medidas, que iniciaron una rápida marcha de los acontecimientos.

Fue creada una comisión cardenalicia, a la que fue adscrito monseñor De Lai, secretario de la congregación del concilio; De Lai fue desde el principio hasta el fin el principal promotor de la reforma. El objetivo de esta congregación era, conforme a las instrucciones dictadas por el papa mismo[4]: la abolición de los órganos y departamentos ya superfluos y la creación de nuevas instituciones apropiadas exigidas por la evolución de las situaciones; la separación de las competencias administrativa y judicial; la determinación absolutamente clara y racional de las facultades de cada dicasterio (entre otras cosas, mediante la reunión en un solo organismo, de todos los asuntos que concernieran respectivamente a los obispos, al clero, a los religiosos, a los sacramentos, a las misiones); la simplificación y consiguiente aceleración de las actividades de los diferentes departamentos; la asignación de un número determinado de consultores para la preparación de las resoluciones; la coordinación de los criterios normativos para una resolución unitaria, y finalmente la unificación de los derechos que había que satisfacer y de la retribución de los funcionarios, hasta entonces muy variable de un departamento a otro.

Un primer esbozo redactado por el papa mismo fue presentado en noviembre a la comisión. Tocante a las congregaciones romanas, se atenía en gran parte a un plan elaborado por monseñor De Lai[5]. En lo referente a la secretaría de Estado seguía el punto de vista del cardenal Merry del Val; por un lado se incluían en el ámbito de su competencia diferentes países que anteriormente habían dependido de la congregación de *Propaganda Fide*, aun-

---

4. Texto: *Rom. Curia* 38-42.

5. El esquema de De Lai reducía las congregaciones de 18 a 11, aunque él mismo propuso la creación de una nueva congregación *De re matrimoniali* y la división de la antigua Congregación de los Obispos y Regulares en dos dicasterios diferentes. Sugirió además que el «viejo y odiado» nombre de la inquisición (a la que él equiparaba la Congregación del Índice) fuese cambiado por el de «Congregatio de fide tuenda». Pío x prefirió conservar el nombre tradicional.

que hacía tiempo que ya no eran países de misión (Gran Bretaña, los Países Bajos, los Estados Unidos, el Canadá), y por otro fueron sometidos también a la secretaría de Estado dos organismos autónomos: la «Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis» y el «Secretariado de los Breves». Estas ampliaciones elevaban considerablemente la importancia de la secretaría de Estado. Finalmente, para establecer una separación más clara entre la administración y la judicatura, Pío X, dio nueva vida al tribunal medieval de la Rota romana, que con el incremento de las congregaciones investidas de poder judicial había quedado tan atrofiada, que su competencia se había reducido desde 1870 a las cuestiones litúrgicas.

A lo largo de los meses siguientes fue refundido repetidas veces el esquema fundamental, aunque se procuró que las modificaciones dejaran intacta la economía del plan primitivo: de la congregación del matrimonio resultó la Congregación de los sacramentos; la sección de la antigua Congregación de los obispos y regulares, que se había ocupado de los obispos, fue integrada en la Congregación Consistorial, de modo que para todas las cuestiones relativas a los religiosos fue desde entonces competente una congregación especial (el caso de las congregaciones misioneras dio lugar a discusiones); por deseo del papa y «en vista del gran número de libros que había que examinar», se conservó la Congregación del Índice, separada del Santo Oficio[6]; la Congregación de Ritos y la Congregación para la Canonización de los santos se fundieron, en cambio, en una sola congregación.

El 29 de junio de 1906 fue publicada la constitución *Sapienti consilio*[7]. En ella admiraron los peritos «el genio constructivo y simplificador de Pío X» (Torquebiau). La curia abarcaría desde entonces tres clases de órganos: 11 congregaciones, 3 tribunales y 2 oficios. Una de las congregaciones, la de los sacramentos, era totalmente nueva. La anterior Congregación del Concilio había sufrido tan profundas modificaciones que prácticamente era también nueva. Esta congregación había sido creada en su tiempo para velar por la ejecución y la interpretación de los decretos del

---

6. Cf. *Rom. Curia* 58 67. Benedicto XV volvió luego a la idea primigenia e hizo del Índice una sección especial del Santo Oficio (AAS 9 [1917] 161-166).

7. Texto: AAS 1 (1909) 7-19.

concilio de Trento, pero a partir de ahora sería competente para todo lo que afectara a la disciplina general del clero y de los fieles. La Congregación Consistorial fue investida de facultades notablemente ampliadas; se le asignó en exclusiva la vigilancia de los seminarios (sólo en 1915 traspasó Benedicto XV esta competencia a la Congregación de los Estudios, cuyo único campo de acción había sido hasta entonces la de las universidades católicas). La competencia de la congregación de *Propaganda Fide* se restringió en adelante a los países de misión en sentido estricto [8]; además debía transmitir a la Rota todas las cuestiones matrimoniales que le fueran presentadas, y a la Congregación de los sacramentos lo que cayera dentro de la esfera de ésta.

Por lo que se refiere a la judicatura, la competencia se repartió entre tres departamentos (tribunales): para el foro externo la Rota y la Signatura Apostólica (como tribunal de apelación), para el foro interno la Penitenciaría *(Sacra Poenitentiaria)*, a la que quedaron, pues, sustraídos todos los poderes en el foro externo que se había ido apropiando en el decurso del tiempo.

Finalmente, los cinco oficios eran la Cancillería Apostólica, la Dataría, la Cámara Apostólica (con facultades muy restringidas), la Secretaría de los Breves y la Secretaría de Estado, el más importante con mucho de los cinco.

La constitución, completada con un *Ordo servandus* [9] que se extendía hasta los detalles —en total casi 80 páginas de texto muy apretado—, precisaba prolijamente el *modus procedendi* de los nuevos órganos: el nombramiento para los diferentes cargos, los planes de trabajo y el reglamento de las sesiones, las disposiciones especiales para cada una de las diferentes secciones, las relaciones que debían hacerse (con frecuencia) al mismo *Pontifex maximus* antes de ser adoptada una resolución. Con objeto de abreviar el examen y despacho de los asuntos se dispuso que sólo los problemas más importantes se sometieran a la asamblea plenaria de la comisión competente; los otros asuntos deberían ser resueltos por

8. Se había hablado incluso de sustraer a su jurisdicción los vicariatos apostólicos situados en las esferas del derecho común; sin embargo, una apremiante intervención del cardenal Gasparri, primera autoridad en el terreno del derecho canónico, logró que fuese abandonado este proyecto.

9. Este *Ordo servandus* fue publicado en dos partes, el 29 de junio y el 29 de septiembre de 1908 respectivamente. Texto: AAS 1 (1909) 36-108.

el *Congresso*, comité reducido en número, compuesto por altos funcionarios y el cardenal prefecto de la congregación.

La aplicación práctica de las nuevas disposiciones no se hizo esperar mucho tiempo y fue controlada de cerca por el papa mismo. Atrajo especialmente la atención el hecho de que se confiara a De Lai, creado cardenal en diciembre de 1907, la dirección de la comisión especial encargada de la reorganización. Y aunque algunos opinaban que el conservador Pío X se había mostrado verdaderamente revolucionario, la reforma fue acogida en general con satisfacción. Cierto que el deseo de una clara delimitación de las competencias de la administración y de las funciones judiciales sólo parcialmente se vio realizado en la práctica; en efecto, si bien el tribunal de la Rota se restringía a las cuestiones matrimoniales, las congregaciones siguieron todavía resolviendo litigios en los otros terrenos e imponiendo sanciones por vía administrativa. No cabe duda de que la estructura fundamental de la organización de Sixto V sufrió modificaciones mucho menos drásticas de las que impondría medio siglo más tarde Pablo VI con su reforma de la curia. El espíritu de la «vieja máquina» no fue —como se quejaba con razón el padre Genocchi— modificado profundamente, y los hombres que tenían el encargo de poner y mantener en marcha esta máquina no pasaron de ser en substancia burócratas sin gran experiencia pastoral, desconectados del mundo exterior y de sus problemas. Entre otras cosas, ni siquiera se pensó en asignar un puesto en las secciones de las congregaciones relacionadas con la práctica, a obispos que dirigían diócesis con verdadera responsabilidad. Sin embargo, aun teniendo en cuenta estos límites y restricciones innegables de la reforma de Pío X, hay que reconocer sin ambages que por primera vez desde el siglo XVI fue transformada la curia entera y, por cierto, con criterios en el fondo verdaderamente racionales.

Estas medidas no sólo tenían su propio contenido, sino también un significado simbólico. Aparecieron como anticipación —en un sector de especial trascendencia— de la transformación general de la legislación eclesiástica, que estaba en preparación desde el comienzo del pontificado de Pío X[10].

10. Ya en sus primeras instrucciones al comienzo del verano de 1907 había puntualizado Pío X explícitamente: «Questa riforma deve farsi *subito* per essere messa in esecuzione

Hacía ya varios decenios que flotaba en el aire la idea de una transformación del derecho canónico conforme a las exigencias de los tiempos, a fin de adaptarlo a la nueva situación, así como la de la redacción de un código en el que se reuniera sistemáticamente toda la legislación eclesiástica; tal código vendría a remplazar en adelante las inmensas colecciones de decretales pontificias, difícilmente accesibles y en gran parte anticuadas en la práctica. Con ocasión del concilio Vaticano, cierto número de obispos habían formulado deseos en este sentido y poco antes de la inauguración de este concilio Pío IX había modificado profundamente la legislación sobre las censuras eclesiásticas, mediante la constitución *Apostolicae Sedis* (12-10-1869). León XIII [11] había suprimido numerosas prescripciones anticuadas o las había adaptado, y hasta había emprendido varias codificaciones parciales, utilizando en parte ciertos esquemas preparados con vistas al concilio Vaticano; esto tuvo lugar sobre todo en la constitución *Officiorum ac munerum* (25-1-1897), en la que fue codificada y mitigada la legislación sobre las censuras de libros y en la constitución *Conditae a Christo* (8-10-1900), que finalmente dio un estatuto legal preciso a las congregaciones religiosas de votos simples.

Por lo demás, algunos canonistas privados [12] habían hecho varios ensayos. G. de Luise, ya en 1873, E. Colomiatti en 1888, H.M. Pezzani en 1893, F. Deshayes en 1895, y sobre todo A. Pillet, cuyo *Ius canonicum generale distributum in articulos* (1890) presentaba las prescripciones canónicas conforme al modelo del código civil, mostrando con ello que era posible una codificación completa del derecho canónico. Si bien los canonistas alemanes guardaron silencio a este respecto, desde 1891 aparecieron constantemente en los congresos católicos internacionales informes con la sugerencia de revisar y codificar la legislación de la Iglesia.

Pío X, «dos o tres días después de su elección» (Merry del Val) había manifestado ya su deseo de emprender este camino de la reforma. En este particular fue animado insistentemente por monseñor Gasparri, uno de los mejores canonistas de su tiempo,

---

al più presto in via di esperimento, onde colle eventuali mutazioni, che saranno suggerite dalla pratica, venga definitivamente pubblicata nel nuovo Codice» (cit. en *Rom. Curia* 41).

11. Cf. N. HILLING, *Die Gesetzgebung Leos XIII. auf dem Gebiete des Kirchenrechts*, en AkathKR 93 (1913) 8-31 254-276 460-483 623-637, 94 (1914) 75-95 252-264. Cf. aquí 292.

12. DDC III, 915-917.

y por el cardenal Gennari[13]. Así, ya el 19 de marzo de 1904, con el *motu proprio Arduum sane munus*, anunció la creación de una comisión cardenalicia, apoyada por cierto número de consultores, que tenía el encargo de adaptar a las circunstancias y codificar la legislación eclesiática. La semana siguiente se envió una carta a todos los arzobispos, pidiéndoles que después de consultar a sus obispos sufragáneos enviasen a Roma sugerencias relativas a las modificaciones más importantes que debían introducirse en el derecho canónico entonces vigente, y nombrasen consultores suplementarios. Algunos días depués se solicitó también la colaboración de las universidades católicas del mundo entero.

El anuncio de este plan suscitó reacciones totalmente contrapuestas: satisfacción en los unos, que en la práctica tenían que experimentar los múltiples inconvenientes del sistema vigente, escepticismo en los numerosos estudiosos, sobre todo de Roma y de Alemania, que se daban más cuenta de las dificultades y pronosticaban un fracaso; estos últimos eran apoyados por el célebre editor del *Corpus Iuris Canonici*, el protestante Friedberg, que reprochaba al papa entre otras cosas tratar de esta manera de ampliar todavía más su poder[14]. Otros temían que las partes concernientes al derecho público eclesiástico y a las relaciones entre la Iglesia y el Estado pudieran parecer como una nueva edición del *Syllabus* y dieran pie a ulteriores conflictos con los gobiernos. En otros ambientes católicos, entre otros en España, se objetaba al proyecto querer imitar los códigos napoleónicos, que eran considerados como expresión del individualismo liberal[15]. Pío X no perdió por ello la serenidad y cuidó de que sin dilación se pusieran manos a la obra.

El principal promotor de la iniciativa fue monseñor Gasparri[16],

---

13. Cf. N. Hilling, *Von wem ist der Plan der Abfassung des Codex iuris canonici zuerst ausgegangen?*, en AkathKR 116 (1936) 88-91.

14. DZKR 18 (1904) 1-74.

15. Cf. L. de Echeverría, en *Miscellanea in memoriam Petri card. Gasparri*, Roma 1960, 327-341.

16. Pietro Gasparri (1852-1934) era un hombre de asombrosa capacidad de trabajo, «otro Raimundo de Peñafort, aunque mucho más activo y eficaz». Sobre él, véase: *Il card. Pietro Gasparri*, Roma 1960, J. Denis, en *Actes du congrès de Droit canonique. Cinquantenaire de la Faculté de droit canonique*, París 1950, 239-245; H. Tüchle, en *Die Aussenminister der Päpste*, ed. dir. por W. Sandfuchs (Munich 1962) 94-108; G. Spadolini, *Il card. Gasparri e la Questione Romana*, Florencia 1973. Sobre la actividad del secretario de Estado bajo Benedicto XV y Pío XI, véase parte tercera

secretario de la Congregación cardenalicia para asuntos extraordinarios, nombrado por el papa secretario de la comisión pontificia y presidente del colegio de consultores, y que fue alma y corazón de la empresa hasta su completa terminación.

Al objeto de acelerar el trabajo se dividieron los consultores en dos comisiones que trabajaban paralelamente. Una estaba bajo la dirección de Gasparri con E. Pacelli como secretario, y la otra bajo la dirección del cardenal De Lai, con F.A. Sapieha como secretario. Estas comisiones se reunían semanalmente desde el 13 de noviembre de 1904, comparaban y discutían los esquemas de redacción, que para cada capítulo eran presentados por dos, a veces hasta tres y cuatro consultores, que trabajaban con total independencia los unos de los otros. Entonces el presidente, partiendo de los diferentes textos y de las opiniones manifestadas, redactaba un nuevo esquema, que volvía a ser discutido y luego nuevamente refundido; este procedimiento se repetía en general por lo menos cinco veces, en algunos casos incluso hasta diez o doce. A fin de ganar tiempo, cada vez se enviaban los textos primero a los consultores, para que los examinaran y pusieran por escrito sus observaciones. Cuando por fin había acuerdo sobre un esquema, entonces Gasparri lo sometía a la comisión cardenalicia, que sólo daba su dictamen después de por lo menos dos revisiones [17].

Todo el trabajo se efectuaba bajo el más riguroso secreto. Sin embargo, uno u otro capítulo, o este o aquel párrafo, fueron publicados en forma de constitución pontificia o de decreto de una congregación, ya porque el papa estimara urgente el asunto, o porque se quisiera experimentar su efecto en la vida práctica, o simplemente para ver cómo eran acogidos los textos. Tal fue, por ejemplo, el caso de la constitución *Sapienti consilio*, que reorganizaba la curia, o el de los decretos eucarísticos, sobre los que volveremos en un próximo capítulo, o el del decreto *Ne temere* (2-8-1907), que abolía en lo referente al matrimonio las excepciones de la legislación tridentina, en vigor desde el siglo XVI (= can. 1094-1103), o del decreto *A remotissima* (31-12-1909) so-

---

17. Los planes que se fueron sucediendo siguen inaccesibles en la oscuridad de los archivos, con una sola excepción: F. ROBERTI, *Codicis Iuris canonici schemata Lib IV De processibus, I De judiciis in genere*, Ciudad del Vaticano 1940.

bre la *Visitatio ad limina* (= can. 340-342a), o del decreto *Maxima quidem* (29-8-1910) sobre el traslado de párrocos (= can. 2147-2167), o finalmente del decreto *Cum singulae* (16-10-1911) sobre la dimisión de los religiosos (= can. 646-672).

En 1912 estaba ya tan adelantada la elaboración de algunas partes, que Gasparri pudo proponer que fueran transmitidas a los obispos y superiores de órdenes, solicitando de ellos su parecer sobre las mismas. No obstante la oposición de algunos cardenales, que temían nuevas dilaciones, Pío X dio su consentimiento. Esta consulta (para la que cada obispo podía además recurrir a una o dos personas de confianza obligadas a mantener el secreto) se demostró sumamente provechosa. El 20 de marzo de 1912 fueron así transmitidos los libros I y II, el 1.º de abril de 1913 el libro III, el 1.º de julio del mismo año el libro V, y finalmente el 15 de noviembre de 1914 el libro IV. En esta última fecha hacía ya tres meses que había fallecido Pío X. La última y definitiva preparación exigiría todavía dos años. En realidad, a la muerte de Pío X se había llevado ya a cabo la labor esencial, para la que el papa mismo había sido constantemente un acicate, habiendo además seguido directa y personalmente de etapa en etapa el desarrollo del trabajo. Así pues, a él corresponde, según Gasparri, buena parte del mérito de esta obra.

En ella se daban, sin duda, ciertas limitaciones. Hoy día se la considera no sólo como un nuevo paso en el camino de una centralización y de una exagerada uniformación de la Iglesia latina[18], sino que además no faltan quienes lamentan que —contrariamente a las antiguas colecciones canónicas— no contenga la menor referencia a la Sagrada Escritura o a los Padres. Incluso desde un punto de vista estrictamente jurídico se observa a veces, no obstante las numerosas discusiones y sucesivas refundiciones, en las que participaron los más destacados canonistas de la época, «una peligrosa inseguridad de la terminología, incluso cuando se trata de conceptos que son definidos explícitamente» (G. Schwaiger), y por lo que se refiere al contenido substancial mismo, habría sido de desear una revisión más radical de ciertas posiciones heredadas de la edad media o del absolu-

18. El código no se aplica a las Iglesias orientales unidas con Roma.

tismo moderno [19]. No obstante, hay que admirar la extensión del trabajo realizado en un tiempo récord.

De todos modos, la obra representa una *Suma* bien articulada, que abarca la entera legislación vigente en la Iglesia latina, a excepción de una parte de la materia litúrgica. También se prescinde en ella del problema especialmente espinoso de las relaciones entre la Iglesia y los respectivos poderes públicos. La redacción se distingue por la claridad y precisión del estilo, que se inspira en los códigos legislativos civiles, sin el prurito de componer períodos rítmicos, ni perderse en amplificaciones retóricas, cosas que caracterizaban los textos anteriores hasta León XIII inclusive. La obra revela el empeño —que prueba que Pío X no era antimoderno por principio— de poner en diferentes materias el derecho canónico en consonancia con las exigencias del tiempo y de sacar partido de los nuevos logros de la ciencia en la práctica jurídica contemporánea.

Es de alabar también el interés de Pío X en colaborar desde el principio hasta el fin con el episcopado del mundo entero y con los canonistas de fuera de Roma. Prueba de realismo y de moderación son numerosas tomas de posición entre las posturas extremas de los teóricos y el exagerado pragmatismo de algunos prácticos. En este testimonio de admiración no se debe olvidar la observación absolutamente acertada de los protestantes Stutz y Feine, que ven en el nuevo Código la expresión «de la progresiva y creciente espiritualización de la Iglesia católica romana», que se había expresado cada vez con mayor claridad en los pontificados de Pío IX y de León XIII. Así estos dos autores, que no son ni por asomo apologistas de Pío X, coinciden en afirmar que el nuevo código hizo época en la historia del derecho canónico.

---

19. U. STUTZ inicia su capítulo sobre «Algo nuevo en el Código» con estas palabras: «Lo nuevo que aporta el código es en el fondo muy poco» (o.c. 57). Cf. H.E. FEINE, o.c. 707: «El carácter general de la obra es por cierto sumamente conservador. Las verdaderas innovaciones se limitan a lo absolutamente necesario.» Sobre estas innovaciones, que no se deberían minimizar demasiado, cf. ibid. 709-719.

XXVII. Decretos eucarísticos y renovación litúrgica

FUENTES: A. Bugnini, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgiam spectantia,* 1903-1935, Roma 1953.

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre los derechos eucarísticos:* C. Zerba, *Nel cinquantenario del Decreto «Quam singulari»,* Ciudad del Vaticano 1961; J.-M. Derély, en NRTh 73 (1951) 897-911 1033-1048; id., ibidem, 77 (1955) 506-512; DThC iii, 539-552: DSAM ii, 1282-1289; J.A. Hardon, en ThSt 16 (1955) 493-532; H.A. Heiser, *Die Durchführung der Kommuniondekrete in der ganzen Welt,* Wiesbaden 1932; cf. ZAM 8 (1933) 162-166; P. Hellbernd, *Die Erstkommunion der Kinder in Geschichte und Gegenwart,* Vechta 1954.

Sobre la reforma litúrgica de Pío X: N. Hilling, en AkathKR 96 (1916) 550-568 (cf. antigua liturgia en p. 557, nota 6) 97 (1917) 245-259; O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique,* París 1945, 201-230; T. Narbutas, *La reforma del breviario romano por Pío X,* Santiago de Chile 1949; J.M. Lecea Yabar, *Pastoral litúrgica en los documentos pontificios de Pío X a Pío XII,* Barcelona 1959; H. Vinck, *Les réformes liturgiques de 1911-1914* (tesis no publicada del Institut supérieur de Liturgie), París 1971; Schmidlin PG iii, 46-53.

Sobre la reforma del canto coral: K.G. Fellerer, *Der gregorianische Choral im Wandel der Jahrhunderte,* Roma 1936; E. Moneta-Caglio, *L'attività musicale di S. Pio X,* en «Bolletino ceciliano» (noviembre 1964); id., en «Musica sacra» 84-86 (Milán 1961-1963); F. Romita, *La preformazione del Motu proprio di S. Pio X sulla musica sacra,* en «Monitor ecclesiasticus» 86 (1961) 395-497; P. Combe, *Histoire de la restauration du chant grégorien,* Solesmes 1969; F.M. Bauducco, en CivCatt iii (1961) 583-594, i (1963) 240-253, iii (1968) 243-252 (sobre el papel de A. de Santis); id., en «Bolletino ceciliano» (1964) 75-92; G. Zaggia, *L. Bottazzo e la restaurazione della musica sacra,* Padua 1967; E. Valentini, *Un campione del movimento ceciliano, G. Grosso,* Turín 1962; H. Vinck, en ELit 86 (1972) 290-298; E. Moeller, *C. Bellaigue et Pie X,* en QLP 21 (1936) 40-65; *Il Pont. Istituto di musica sacra 50° di fondazione,* en «Bolletino degli Amici del Pont. Ist. di Mus. sacra» 13 (1961).

Sobre los comienzos del movimiento litúrgico: A. Haquin, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique,* Gembloux 1970; B. Fischer, *Das «Mechelner Ereignis» vom 23-9-1909,* en LJ 9 (1959) 203-219; A. Bernareggi, en SC 78 (1950) 81-102.

A principios del siglo xx se había llegado a una postura cada vez más clara en favor de la comunión frecuente. Sin embargo, siguió en vigor la polémica entre sus promotores y sus adversa-

rios. Ni siquiera la encíclica de León XIII, *Mirae caritatis* (1902)[1], que estimulaba al «uso frecuente de la eucaristía» y protestaba contra las «razones aparentes de renunciar a la comunión», logró zanjar la controversia que se desarrollaba con verdadero acaloramiento sobre todo en Bélgica y en Francia.

Principalmente el abate F. Chatel y el redentorista P. Godts, siguiendo al moralista jesuita E. Génicot y al canonista P. Gasparri, subrayaban la absoluta necesidad de romper con el pecado venial deliberado antes de poder ser uno admitido a la comunión frecuente. Otros, en cambio, sostenían que la eucaristía, según la fórmula de monseñor de Ségur, no era «la recompensa de la virtud adquirida, sino, por el contrario, el medio para alcanzarla». Desde este punto de vista distinguían rigurosamente entre la disposición del alma incondicionalmente necesaria y la deseable y recomendable. En su postura se veían reforzados por el cardenal Gennari en Roma y apoyados insistentemente por el obispo de Namur, monseñor Heylen, nuevo presidente de los congresos eucarísticos. Podían además invocar en su favor diferentes respuestas de las congregaciones romanas (sobre todo el decreto *Quemadmodum* del Santo Oficio, de 17-12-1890 en favor de las religiosas). Los partidarios de la comunión frecuente eran particularmente numerosos en Italia, donde la tradición rigorista no había ejercido nunca gran influjo, aunque también al norte de los Alpes tenían defensores decididos, en primera línea entre los jesuitas[2].

Monseñor Sarto, admirador de Don Bosco, que había sido un ardiente defensor de la comunión frecuente y de la comunión temprana de los niños, había hecho de la práctica eucarística uno de los puntos centrales de su programa de obispo. Así no era de extrañar que una vez elegido papa pusiera empeño en realizar este programa a nivel de la Iglesia universal. En el espacio de sólo dos años, el período de 30 de mayo de 1905 a 15 de julio de 1907, tuvo doce intervenciones en este sentido (decretos, cartas o alocuciones). Con ocasión del congreso eucarístico que

---

1. ASS 34 (1901-02) 641-644. Cf. 379.

2. Entre otros, el padre L. Cros, jesuita francés que se había establecido en España y que, sin cuidarse de la oposición de la jerarquía, desarrolló con el mayor entusiasmo un programa en cuatro puntos: *comulgar — cada día — sin confesarse — hasta la muerte.*

se celebró en Roma en junio de 1905, aprobó una oración «por la propagación de la piadosa práctica de la comunión diaria», en la que se recordada que «Jesús quería ser» el remedio cotidiano y el diario alimento de nuestra flaqueza cotidiana.

Sin embargo, el acto decisivo fue el decreto de la Congregación del Concilio, de 20 de diciembre de 1905, *De quotidiana SS. Eucharistiae sumptione*[3], que aportaba la decisión adecuada a la polémica en curso, precisando que bastaban dos prerrequisitos para la recepción de la sagrada comunión: el estado de gracia y la buena intención. Al mismo tiempo se estimulaba a los fieles a comulgar «muy a menudo y hasta a diario». Por disposición del papa fue transmitido este decreto a todos los obispos y superiores de órdenes, con la recomendación de comunicarlo «a todos sus seminarios, párrocos, institutos religiosos y sacerdotes y de informar luego a la santa sede de las iniciativas tomadas para poner en práctica el decreto». Durante los meses siguientes otros decretos animaron a los comulgantes mediante la concesión de una indulgencia (14-2-1906) y con la dispensa del ayuno eucarístico otorgada a los enfermos que llevasen más de un mes guardando cama (7-12-1906 y 6-3-1907), y se puntualizaba que los términos del decreto «todos los fieles» comprendían también a los niños que hubiesen hecho ya la primera comunión (13-9-1906).

Tocante al «uso de razón» requerido para la primera comunión, persistían todavía las discrepancias de pareceres. En consecuencia, la Congregación de Sacramentis, que había sido frecuentemente consultada sobre este punto, preparó un decreto, en cuya redacción mostró el papa extraordinario interés, aunque no dejaba de prever la fuerte oposición que suscitaría. En el decreto *Quam singulari* (8-10-1910)[4], se declaraba efectivamente que, después de haberse examinado el problema desde el punto de vista histórico, dogmático y práctico, bastaba con que los niños se hallasen en condiciones de «distinguir entre el pan eucarístico y el pan corriente», por lo cual no era necesario diferir la primera comunión hasta la edad de 10, 12 o incluso 14 años, como sucedía entonces con frecuencia. Esto implicaba una nueva apli-

---

3. AAS 2 (1910) 894-898. Véanse los comentarios de E. BARBE, Reims 1905, y de J.-B. FERRERES, París 1909).

4. AAS 2 (1910) 577-583.

cación del principio subyacente a todas las reformas eucarísticas de Pío X, a saber, que la comunión no es una recompensa de nuestra vida moral, sino su alimento eficaz, según el principio teológico *ex opere operato.*

Ahora bien, no bastaba con haber dictado las disposiciones al respecto, sino que era además necesario traducir la legislación a la práctica. Por lo demás, las nuevas disposiciones no eran ni mucho menos tan revolucionarias como podía parecer a primera vista, pero lanzaban totalmente por la borda numerosas costumbres y así en diferentes países tropezaron con fuerte resistencia [5].

Ya en abril de 1905 se fundó en Roma, bajo la promoción de los padres del Santísimo Sacramento, una liga sacerdotal que tenía como objetivo forzar prácticamente la aplicación del decreto sobre la comunión frecuente; al cabo de seis años se habían adherido ya a ella más de 50 000 sacerdotes. Además, inmediatamente después del decreto *Quam singulari* se fundó también en Roma una «Asociación piadosa para la comunión de los niños», a la que pronto se adhirieron otras muchas asociaciones nacionales (en Italia, España, Bélgica, América del Sur, Estados Unidos, Canadá). Ya en 1907 había impuesto el papa la celebración anual de un triduo eucarístico en cada diócesis, y a ser posible hasta en cada parroquia, con objeto de llamar la atención de los fieles sobre la importancia y significado del decreto de 1905. En Bélgica, el jesuita Lintelo [6], uno de los más ardientes apóstoles de la comunión frecuente, inició, de resultas de este triduo, «Ligas del Sacratísimo Corazón», cuyos miembros se obligaban a comulgar periódicamente [7]. Ligas análogas se fundaron bajo diferentes nombres en diversos países, por ejemplo en Francia y en Inglaterra, gracias a los padres Bessière y Leister respectivamente.

Pío X aprovechó también los congresos eucarísticos internacio-

---

5. Según el cardenal De Lai, algunos habrían querido apelar al Santo Oficio (*Disquisitio circa quasdam obiectiones*... Ciudad del Vaticano 1950, 129); se echaba también en cara a Pío X haber adoptado la decisión relativa a la comunión de los niños sin consultar a los obispos.

6. Sobre Jules Lintelo (1862-1919), véase J. SEVERIN, *Vie du P. Lintelo, de la Compagnie de Jésus, apôtre de la communion quotidienne, membre du bureau des congrès eucharistiques,* Toulouse-Bruselas 1921.

7. Un ejemplo podrá ilustrar el resultado de estos empeños: en la diócesis de Malinas, donde la media de las comuniones por habitante y por año entre 1870 y 1900 giraba alrededor de 2,7, en 1911 se elevó a 5,1, y en 1922 incluso a 7,6 (F. HOUTART, en Collectanea Mechliniensia» 42 [1957] 595).

nales para promover la aceptación y propagación de los decretos romanos. En un principio habían sido concebidos estos congresos como manifestaciones públicas[8] que espolearon el celo de los católicos por todas las formas de adoración del santísimo sacramento y pretendían de todos los respetos humanos y del temor al juicio del mundo la profesión clara y pública de la realeza de Cristo, extendida a todos los hombres, que era rechazada por los partidarios del laicismo. Los congresos cultivaron simultáneamente todas estas finalidades. Manifestaciones típicas de esta actitud triunfal fueron sobre todo los congresos de Montreal, de Madrid, y muy especialmente el de Viena, donde el emperador y los archiduques acompañaron la procesión en uniforme de gala en medio de varios cientos de miles de participantes.

Sin embargo, desde comienzos del pontificado de Pío X pasó más a primer término otro aspecto que bajo León XIII sólo había tenido tímidas resonancias: el estímulo a la comunión frecuente e incluso diaria. Esto se observó de manera especial en el congreso de Metz el año 1907, en el que el padre Lintelo habló sobre los deberes de los párrocos en relación con el decreto. Como eco de ciertos reparos que había expresado el obispo de Châlon, el padre Lintelo fue felicitado públicamente en nombre del cardenal legado. Éste reconoció que «sus escritos reflejaban con la mayor claridad las ideas y deseos del santo padre». Desde entonces fue el padre Lintelo un orador sin el cual era inconcebibles los congresos. A su informe —basado en una rica experiencia— sobre el catecismo y la comunión frecuente en el congreso de Madrid de 1911 inmediatamente después del decreto *Quam singulari* se remontó la «Cruzada eucarística de los niños», que con ocasión del congreso de Lourdes de 1914 fue fundada oficialmente y dos años después había echado ya raíces en 54 países. Fueron, pues, brillantemente refutados todos aquellos que habían creído —y hasta esperado— que con la muerte de Pío X perderían vigor los decretos. Por el contrario, su contenido fundamental fue incluso incorporado al Código de Derecho Canónico.

El aprovechamiento de los congresos dio frutos cada vez más abundantes, porque su repercusión en la opinión pública se exten-

---

8. Cf. 376s.

dió considerablemente en el transcurso del pontificado[9], y creció de forma extraordinaria el número y el prestigio, o la influencia, de los participantes: el año 1914 acudieron a Lourdes nada menos que 6 cardenales y 200 obispos, los cuales solos alcanzaban casi el número total de los participantes en el primer congreso el año 1881. Pero sobre todo adquirieron los congresos un carácter cada vez más marcadamente internacional; de los quince primeros congresos, 9 habían tenido lugar en Francia, 4 en Bélgica y uno en la Suiza románica, o sea en países que en general eran considerados como una cierta prolongación de Francia. Es verdad que el congreso de Jerusalén en 1893 representa una excepción, pero no hay que olvidar hasta qué punto estaba entonces Francia presente en el Medio Oriente. En cambio, Pío X, que estuvo siempre muy de cerca interesado por el programa de los congresos, decidió que el congreso de 1905, que había de conmemorar el 25 aniversario de la institución, se celebrara en Roma. Posteriormente fijó como lugar de reunión de los congresos: Metz, entonces alemana (1907), Londres (1908), Colonia (1909), Montreal (1910), Madrid (1911), Viena (1912) y Malta (1913). Sólo en 1914 se volvió de nuevo a Francia, a Lourdes.

Paralelamente a esta evolución fue creciendo también constantemente el número de las delegaciones extranjeras que acudían al respectivo país del congreso. Esta ampliación se imponía también por el hecho de que —como resultado directo de la sistemática actividad propagandística— se había comenzado hacía algunos años a organizar casi por doquier congresos nacionales. Por esta razón los congresos internacionales tenían que resaltar cada vez con mayor claridad su diferencia de los congresos nacionales y adquirieron una impronta mundial cada vez más marcada.

Los decretos eucarísticos de Pío X, independientemente de su aspecto litúrgico, ven en la sagrada comunión sobre todo un alimento para cada cristiano. Por otro lado Pío X desempeñó un papel decisivo en el redescubrimiento del verdadero puesto que la liturgia debe ocupar en la vida católica. Monseñor Wagner y monseñor Jounel reconocen concordemente que a Pío X se deben las

9. Cf. L. DE PALADINI, *Die eucharistischen Kongresse Ursprung und Geschichte*, Paderborn 1912, y E. LESNE, *Cinquantenaire des congrès eucharistiques internationaux*, Lille 1931.

primeras reformas de gran alcance que desde el concilio de Trento fueron practicadas en el terreno litúrgico; además, en su pontificado y bajo su influencia, el llamado «movimiento litúrgico», que hasta entonces se había limitado a una pequeña *élite* y se desarrollaba en el marco de abadías benedictinas, comenzó a extenderse también a las parroquias.

Uno de los primeros actos del pontificado de Pío X fue el *motu proprio Tra le sollecitudini* de 22 de noviembre de 1903 [10], que se refería directamente a la música sacra, pero cuyo alcance rebasó notablemente este sector parcial, hasta el punto de podérsele designar sin ambages como «la carta del movimiento litúrgico». El futuro Pío X, cuando todavía era obispo, había puesto empeño en reaccionar contra la «música de orquesta de ópera» que se había extendido en la Iglesia, y en Italia todavía más que en otras partes, y había procurado reemplazarla por la polifonía clásica y, sobre todo, por el canto gregoriano, es decir, por el canto coral tradicional de la Iglesia, cuyo carácter genuino habían tratado de esclarecer más y más los monjes de Solesmes, esforzándose por expurgarlo de las numerosas modificaciones que se habían deslizado en el transcurso de los siglos [11].

Pío X no se había contentado con intervenir en este sentido en sus diócesis de Mantua y de Venecia con la ayuda de su maestro de capilla Perosi, sino que además en 1893 había sometido a la Congregación de Ritos un *votum* sobre la reforma de la música sacra, cuyo texto había sido preparado, con la ayuda de algunos monjes de Solesmes, por el jesuita P.A. De Santi, relacionado con la «Civiltà Cattolica»; De Santi vino a ser cada vez más el «principal propulsor de la reforma gregoriana» bajo el pontificado de León XIII y de Pío X. El *motu proprio* de noviembre de 1903, redactado con los consejos y la colaboración del P. De Santi, reasumía en gran parte el texto del *votum*. Definía la verdadera esencia de la música sacra, sus fuentes de inspiración, su forma externa y su ejecución, y desterraba expresamente de las ceremonias del culto todo lo que se desviase de esta pauta.

---

10. ASS 36 (1904) 329-332.

11. Sobre la obra de Solesmes en la revivificación del canto gregoriano y las controversias a que dio lugar la llamada «edición medicea» de la editorial Pustet de Ratisbona, véase parte primera, cap. XVIII, 406-412. Cf. en el cap. XVIII también lo relativo al «cecilianismo».

El canto gregoriano, en la forma en que «los trabajos más recientes lo han restablecido tan felizmente en su integridad y pureza» fue destacado como «el modelo más perfecto de la música de la Iglesia»: «Una composición de la Iglesia es tanto más eclesiástica y litúrgica cuando más se acerca al canto gregoriano en su disposición, en su espíritu y en su actitud interna; y es menos digna de la casa de Dios cuanto más se aleja de este modelo.»

Ahora bien, aun cuando el canto gregoriano fue resaltado como norma, Pío X se guardó de todo exclusivismo, a diferencia de algunos de los ejecutores de su voluntad, que se hacían ilusiones sobre la posibilidad de convertir el canto eclesiástico a una voz en un canto verdaderamente accesible al pueblo, como más tarde lo mostraría la experiencia. Aquí viene a propósito el testimonio del cardenal Merry del Val: «En modo alguno descartó sin más las tradiciones locales o nacionales, supuesto que se atuvieran seriamente al principio fundamental de conservar el carácter religioso y artístico de la música de la Iglesia. Pío X no quería proscribir en la Iglesia la música polifónica, sino que más bien acogió con complacencia los trabajos de compositores modernos, aunque les exigió la estricta observancia de las reglas prescritas, a fin de que sus composiciones fueran en la medida de lo posible un eco y un desarrollo del canto coral. En manera alguna aprobó el comportamiento de algunos fanáticos que llegaron hasta el extremo de desterrar de nuestras iglesias cualquier música que se desviara de la música gregoriana. Declaró que esto era sencillamente una exageración»[12].

Con un segundo *motu proprio* de 25 de abril de 1904[13], que una vez más había sido redactado bajo la inspiración del P. De Santi[14], confió Pío X a los benedictinos de Solesmes la preparación de una edición vaticana auténtica de las melodías gregorianas, y ello bajo el control de una comisión romana especial, cuya presidencia ostentaba Dom J. Pothier, abad de St.-Wandrille desde 1898. Se puntualizaba que las melodías «habían de restablecerse en su integridad y en su pureza, desde luego conforme a los más antiguos manuscritos, aunque también con especial consideración

12. *Impressioni e ricordi*, Padua 1949.
13. ASS 36 (1904) 586.
14. Cf. J.M. BAUDUCCIO (cit. cap. XVIII).

de la legítima tradición, tal como había quedado consignada en los manuscritos a lo largo del tiempo, así como del uso práctico de la liturgia de cada época». Esta frase sugerida por Dom Pothier dio luego lugar a interminables discusiones en el seno de la comisión. En realidad se enfrentaban dos campos, y no sólo a nivel de la ciencia pura —aquí hubo discrepancia en diversos puntos nada secundarios entre Dom Pothier y su discípulo Dom Mocquereau—[15], sino sobre todo en el plano de la práctica y de la pastoral: En una edición para el uso litúrgico ¿había que atenerse estrictamente a los más antiguos manuscritos —como querían Dom Mocquereau y los más de sus hermanos de Solesmes—, aunque estos manuscritos contradijeran posiblemente al sentimiento moderno, o más bien, como lo preconizaban Dom Pothier y los alemanes, especialmente P. Wagner, había que aceptar las mitigaciones y modificaciones introducidas posteriormente por la «tradición viva»?

La discrepancia entre los miembros de la comisión se agravó aún más con cuestiones personales. Por encima de esto cabía preguntar si el estudio sistemático de los antiguos manuscritos no haría necesarios todavía muchos años de investigaciones científicas, con lo cual se vería diferida otro tanto la publicación de la edición oficial, que según los deseos del papa debía unificar lo más rápidamente posible la práctica del canto eclesiástico en la Iglesia católica universal. Para salir del atolladero en que se había venido a dar, decidió el papa —que personalmente se inclinaba a la segunda solución—, que en la nueva edición proyectada se tomara como base y punto de partida la edición publicada en 1895 por Dom Pothier.

A principios de 1905 recibió Dom Pothier el encargo de emprender personalmente la refundición y la fijación definitiva de la nueva edición. Con ello la comisión vaticana suspendió prácticamente sus trabajos. Ya en octubre de 1905 se publicó el *Kyrial*, al que en 1908 siguió el *Gradual* y en 1912 el *Antiphonarium*. Varios decretos de la Congregación de Ritos urgieron la obliga-

15. El autor, que había esbozado su teoría en el vol. VII de su *Paléographie musicale* (1901), presentó una exposición detallada en *Le nombre musical*, 2 vols., Toulouse 1908-1927. Sobre las posiciones un tanto eclécticas de Dom Pothier (que expuso en su revista «Revue du Chant Grégorien» [Grenoble 1892ss]), véase LThK² VIII, 648-649, y U. BOMM, en *Festschr. Th. Schrems*, Ratisbona 1963, 63-75.

ción de seguir con todo rigor las disposiciones indicadas sobre la ejecución[16] y prohibieron a los obispos autorizar en el futuro ediciones cuyas melodías no correspondieran a la edición vaticana. Los adversarios de Solesmes creyeron poder concluir que se habían prohibido las ediciones provistas de signos rítmicos según el método de Dom Mocquereau. Sin embargo, la santa sede se opuso —pese a intrigas a veces no muy edificantes— a que se siguiese tal camino y, adoptando una distinción sugerida por el P. De Santi, reconoció la legitimidad de estas ediciones en forma de «ediciones privadas».

La importancia que Pío X atribuyó a la restauración de la música de la Iglesia tenía su fundamento no sólo en el interés estético —«cuidar de que se ore sobre la base de la belleza», decía él—, sino en mucho mayor grado en el deseo de despertar en los fieles el amor a la liturgia y a la oración solemne de la Iglesia, en la que, según los términos del *motu proprio* de 1903, veía «la fuente primera e insustituible de la fuerza cristiana». Debido a este interés, Pío X, que durante toda su vida fue ante todo un «hombre de la Iglesia», llevó a cabo varias reformas litúrgicas. Cierto que, vistas desde el Vaticano II, podrían parecer bastante modestas, pero en las circunstancias de entonces exigían una cierta audacia y en todo caso constituían un punto de orientación nada insignificante en el despertar litúrgico del siglo XX.

La necesidad de ciertas reformas, o por lo menos adaptaciones litúrgicas, estaba en el aire desde el concilio Vaticano I, que había ofrecido la oportunidad para toda una serie de *Vota* tocante a la reforma del breviario[17]. La cuestión discutida regularmente en revistas especializadas se había vuelto a plantear con la publicación de la *Historia del Breviario* de P. Batiffol (1893) y Suitbert (1895). Por lo demás, los progresos de los estudios históricos en los círculos católicos a lo largo de los últimos decenios sugerían la revisión del martirologio y de ciertas lecturas de maitines, y León XIII

---

16. Así una carta dirigida el 18-2-1910 a monseñor Haberl, presidente de la Asociación de Santa Cecilia en Alemania, condenaba el llamado mensuralismo en la ejecución del canto gregoriano.

17. MANSI XLIX, 446-448, L, 602 626-627 636-638 652 669-670 679. LIII, 331-352 466 470. Las comisiones habían sido del parecer que la cuestión caída dentro del ámbito de la competencia personal del papa (ibid. L 930-931, LIII, 674 687). Cf. J.W. CORCORAN, en «Meinrad Essays» 12 (1961) 4 33-41.

había creado a este objeto el año 1902 una comisión de historia de la liturgia que estaba formada, entre otros, por monseñor Duchesne, J. Wilpert, F. Ehrle y G. Mercati [18]. Pío x no se mostró indiferente a este respecto, y la benevolencia que mostró a la escuela de Solesmes se explicaba en parte por la circunstancia de que el papa deseaba restablecer la pureza del antiguo canto romano sobre la base de un estudio a fondo de los manuscritos. Su objetivo en el terreno litúrgico era sin embargo de índole preferentemente pastoral, como lo demuestra, entre otras cosas, la decisión por que optó en la disputa entre Dom Mocquereau y Dom Pothier. Además, la reforma que emprendió después de haber llevado a buen término la restauración de la música eclesiástica, no tenía precisamente como meta principal expurgar el breviario de los errores históricos en él contenidos, sino más bien conferir nuevo valor al rezo hebdomadario del salterio y devolver al domingo el puesto que le correspondía en el ciclo litúrgico.

Las fiestas de santos y otras fiestas recientes que tenían oficio propio habían proliferado de tal manera, que sólo raras veces se celebraba ya el oficio del domingo o el ferial, por lo cual casi nunca se rezaban ya ciertos salmos. León XIII había agravado además la situación concediendo el oficio votivo *ad libitum* [19], con lo cual quedaba en la práctica totalmente quebrantado el ciclo del año litúrgico. Dos opúsculos de monseñor Isoard [20], publicados por sugerencia de Roma en los años 1900 y 1901, varios artículos publicados los años siguientes en las revistas alemanas «Pastor bonus», «Theologie und Glaube», «Der Katholik», un estudio del abad benedictino Dom Guépin, del año 1908 [21], la urgente necesidad de una nueva edición del breviario, pero sobre todo varias intervenciones dirigidas al papa por el padre Piacenza, profesor de liturgia, que en el terreno litúrgico profesaba ideas magnánimas y progresistas, dieron lugar a que finalmente en julio de 1911 se constituyera una comisión pontificia para la reforma del salterio. Ésta re-

---

18. Cf. A.P. FRUTAZ, *La sezione storica della S. Congr. dei Riti*, Ciudad del Vaticano 1963, 9-10 33-35.

19. Decreto de la Congregación de Ritos de 5-7-1883 *(Decreta authentica C. S. R.* [Roma 1898ss] n.º 3581). Cf. H. VINCK, o.c. 52-54.

20. *Le saint Bréviaire et son avenir*, y *Nouvelles observations sur le saint Bréviaire*.

21. *De ratione breviarii romani-monastici eiusque emendatione Commentarium*. Cf. NRTh 76 (1954) 413.

cibió el encargo de trabajar con total independencia de la Congregación de Ritos, cuya propensión a mantener rígidamente lo antiguo habría hecho imposible todo intento serio de reforma; pero al mismo tiempo debía ser también independiente de la comisión de historia de la liturgia que había sido creada por León XIII (con lo cual se hacía notorio el deseo de no dejarse enredar en los reparos de los historiadores). La presidencia de esta comisión fue confiada al nuevo secretario de la Congregación de Ritos, C. La Fontaine, hombre de apostolado, que vivía en la liturgia, aunque estaba poco familiarizado con su historia. La comisión puso inmediatamente manos a la obra. Al cabo de pocos meses, Pío X, que procedía con un método muy personal, utilizando a algunos hombres de confianza —en este caso se trataba sobre todo de la colaboración de monseñor Piacenza—[22] pudo publicar ya la bula *Divino afflatu* (1-11-1911)[23]. No sólo emprendió una reestructuración del oficio divino en el espíritu de la tradición, sino que además tomó en consideración el deseo razonable de aligerar la carga del rezo del breviario a los sacerdotes ocupados en el ministerio parroquial. Los maitines fueron reducidos de los 18 salmos del domingo y 12 en los demás días, a 9 salmos o fragmentos de salmos; no se suprimió ninguna fiesta, pero los domingos tuvieron en adelante una mayor primacía; para la mayor parte de las fiestas se utilizaría desde entonces el oficio ferial, excepto para el himno de maitines, para las lecciones y para las oraciones finales. El propio del tiempo volvió, pues, a recobrar su significado e importancia, se dejó más margen a la lectura de la Sagrada Escritura y el entero oficio vino a ser más variado, aunque al mismo tiempo fue abreviado y simplificado notablemente, si bien, por desgracia, se abandonaban algunos elementos tradicionales.

Esto era, sin embargo, sólo un comienzo. No obstante la oposición de monseñor La Fontaine, que opinaba que para llevar a cabo una reforma más a fondo se imponía consultar al episcopado,

---

22. Su papel, que durante largo tiempo no se había tomado suficientemente en consideración, ha sido puesto de manifiesto por H. VINCK gracias a documentos hasta ahora inéditos (o.c.). Muestra sobre todo —contra O. ROUSSEAU, en *Miscellanea liturgica in onore card. Lercaro* I, 525-550—, que gracias a él, y no gracias a L. Beauduin, volvió a asignarse al domingo su puesto de honor el año 1913.

23. AAS 3 (1911) 631-636. Cf. P. PIACENZA, *In constitutionem «Divino afflatu» commentarium*, Roma 1912, y F. CABROL, *La réforme du bréviaire et du calendrier*, París 1912.

Pío X se adhirió a las concepciones más amplias de Piacenza y extendió el encargo de la comisión a una reforma completa del breviario y del misal. El empeño preveía incluso una transformación completa del calendario. En realidad, la ejecución de un programa tan ambicioso requería estudios a fondo. La presión de los editores, que querían publicar lo antes posible la nueva edición modelo del breviario, forzó finalmente a contentarse por el momento con soluciones intermedias, que entre otras cosas recalcaban la revalorización del domingo y del oficio ferial durante la cuaresma (motu proprio *Abhinc duos annos* de 23-10-1913).

A comienzos de 1914 se emprendió la reforma del misal, mas con la muerte del papa quedó todo suspenso, tanto más cuanto que la forma de trabajo de la comisión fue objeto de fuertes críticas. Los historiadores de la liturgia le echaban en cara haber sacrificado diferentes valores venerandos, que se remontaban hasta la más remota antigüedad, por ejemplo, el rezo de los salmos 148-150 todas las mañanas al clarear el día [24]. Los hombres de mentalidad práctica, por su parte, opinaban que las modificaciones impuestas sin consultar a los ambientes afectados habían sido realizadas «precipitadamente» (monseñor Della Chiesa), sin haber prestado suficiente atención a las dificultades de aplicación.

En realidad, el papel de Pío X en la restauración de la liturgia no se restringe a la obra legislativa, por importante que ésta fuera para la revalorización de los misterios de Cristo en el marco del ciclo del tiempo. En su *motu proprio* de 1903 sobre la música sacra había dicho el papa que la primera fuente que había de alimentar la vida cristiana de los fieles se debía buscar en la «participación activa en el misterio del culto y en las oraciones comunes y solemnes de la Iglesia» [25]. Esta frase fue para el benedictino belga Lambert Beauduin acicate y plataforma para la fundación del movimiento litúrgico de Mont-César (Lovaina) el año 1909, puesto en marcha con ocasión del congreso de Malinas y con el apoyo del cardenal Mercier. Dado que Beauduin disponía de un notable talento de organización y de un optimismo avasallador, le fue

---

24. Véase sobre todo los artículos publicados por A. BAUMSTARK, en «Roma e l'oriente» 3 (1911-12) 217-228 289-302, 4 (1912) 93-96. F. Cabrol, en cambio, se mostró más positivo, aunque mostrando cierto pesar.

25. La traducción latina oficial de este pasaje originalmente italiano no es del todo exacta; cf. QLP 32 (1952) 161.

posible interesar a las parroquias de manera muy especial por la vida litúrgica. Distribuyó a las masas cientos de miles de ejemplares de opúsculos que contenían la traducción de todas las misas de los domingos con los correspondientes comentarios. Al mismo tiempo instruyó a los párrocos con una revista de orientación más doctrinal, las «Questions liturgiques», y organizó semanas litúrgicas que tendrían lugar todos los años, cuyo auge fue creciendo constantemente hasta que estalló la primera guerra mundial. Estas semanas contribuyeron no poco a la propagación del movimiento de pastoral litúrgica fuera de Bélgica, movimiento que alcanzaría su pleno desarrollo en el transcurso del cuarto de siglo siguiente [26].

XXVIII. Solicitud por el perfeccionamiento de la pastoral: seminarios, catequesis, acción católica

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre Pío X y el clero:* SCHMIDLIN PG III, 40-43; N. HILLING, en AkathKR 95 (1905) 283-299; A.M. LANZ, *Pio X e la Spiritualità del clero diocesano,* en CivCatt I (1952) 141-150; G. LENHART, *Der Priester und sein Tagwerk im Licht des Papstprogramms,* Friburgo de Brisgovia ²1913.

Sobre la reforma de seminarios: M. BARGILLIAT, *Romanorum Pontificum Pii IX, Leonis XIII et Pii X monita et decreta de institutione clericorum in seminariis,* París 1908; véase también *Enchiridion clericorum,* Roma 1938; *L'ordinamento dei seminari da S.S. Pio X a Pio XII,* Roma 1958; M. GUASCO, *Fermenti nei seminari del primo '900,* Bolonia 1971; id., en «Storia contemporanea» 2 (1971) 863-874; N. HILLING, en AkathKR 95 (1915) 95-112.

Sobre la enseñanza del catecismo: G. DAL GAL, *Beato Pio X papa,* Padua 1951, 401-409; P. STELLA, *Alle fonti del Catechismo di S. Pio X,* en «Salesianum» 23 (1961) 43-66; A. BALOCCO, *Un memorabile trentennio nella storia della catechesi, 1905-1935,* en «Rivista lassalliana» 36 (1962) 3-27; B. DREHER, *Die biblische Unterweisung im evangelischen und katholischen Religionsunterricht,* Friburgo de Brisgovia 1963, 11-81.

Sobre la acción católica: L. CIVARDI, *Compendio di storia dell'Azione cattolica italiana,* Roma 1956; MGR. DE BAZELAIRE, *Les laïcs aussi sont l'Église,* París 1958.

---

26. La fuerza del movimiento puesto en marcha por Dom Lambert Beauduin se explicaba por el hecho de que no sólo tenía sensibilidad para las realidades parroquiales, sino que además se esforzaba por poner su acción pastoral sobre sólidos fundamentos doctrinales e históricos. Compendió sus ideas en el librito *La piété de l'Église,* Lovaina 1914, que ha venido a ser clásico.

Todos los papas de los siglos XIX y XX han mostrado la mayor solicitud por la elevación del nivel intelectual del clero y el estímulo de su celo pastoral. Sin embargo, ningún papa se consagró tan sistemáticamente a este quehacer como lo hizo Pío X. Fueron constantes sus exhortaciones y recomendaciones en este sentido, así como las siempre repetidas medidas prácticas.

En marzo de 1904, con ocasión del decimotercer centenario de la muerte de san Gregorio Magno, esbozó en una encíclica «el ideal del verdadero sacerdote», tal como el santo lo había fijado en su *Regula pastoralis*, y dispuso una visita apostólica en toda Italia, mediante la cual se pudieran descubrir las deficiencias del clero, con vistas a procurar eliminarlas [1]. Ya unos meses antes había recomendado a los sacerdotes formar parte de la «Unión apostólica», asociación de sacerdotes «cuya utilidad y excelencia había él mismo experimentado en otros tiempos». En el cuestionario elaborado en 1909 bajo su dirección por la Congregación del Concilio y al que debían contestar los obispos de su visita *ad limina*, se presta gran atención a la observación del cumplimiento de los deberes por el clero y a la situación de los seminarios [2]. Es verdad que en vista de la reacción de los episcopados nacionales renunció Pío X a imponer a los sacerdotes de todo el mundo el uso del traje talar, así como a introducir en todas partes la práctica de los seminarios italianos de no permitir a los seminaristas la vuelta a sus casas, a fin de preservarlos mejor de todo contagio mundano. Sin embargo, exhortó constantemente a los obispos a proceder con mayor rigor en el reclutamiento de los sacerdotes y a despedir de los seminarios a los jóvenes candidatos que tocante al espíritu de obediencia dieran justos motivos de preocupación [3]. Quería lograr absolutamente que los sacerdotes se

1. Encíclica *Iucunda sane* (1-3-1904): ASS 36 (1903-04) 513-529; breve de 11-2 y de 7-3-1904; ibid. 532-543. El *Regolamento personale e questionario del visitatore apostolico* (26 págs.), que es muy importante, fue publicado por L. BEDESCHI, en *Lineamenti dell'Antimodernismo*, Parma 1970, 145-162.

2. AAS 2 (1910) 21-22 26-28.

3. Por otro lado hay que constatar que Pío X, en base a las discusiones que se desencadenaron en torno al libro de L. LAHITTON, profesor de seminario, *La vocation sacerdotale*, París 1909, nombró una comisión cardenalicia que el 2-7-1912 aprobó sus tesis principales: 1) Nadie posee el menor derecho a la ordenación antes de haber sido designado libremente por el obispo; 2) la designación para el sacerdocio no consiste «por necesidad y de ordinario» en una inclinación interior; 3) los únicos prerrequisitos indispensables son la recta intención, la aptitud, la pureza de vida y de doctrina que dan

concentraran en su propio y primigenio quehacer religioso y a este objeto adoptó diversas medidas que apuntaban a liberarlos y retraerlos de toda clase de ocupaciones de índole política o económica. Para poder utilizar del mejor modo posible al clero en las tareas de la cura de almas no vaciló siquiera en mitigar las reglas tradicionales sobre la inamovilidad de los párrocos [4].

Algunas de estas medidas pueden dar la sensación de una especie de sistema de control y vigilancia policial y de una sobreestimación de la obediencia ciega a expensas de la libre discusión de los puntos de vista. Estos puntos débiles, a los que hoy día somos muy sensibles, no deben sin embargo hacernos olvidar que en este particular el papa Pío X se dejó guiar siempre por un ideal muy elevado.

Este ideal está expresado de forma muy elocuente y muy digna de atención en *Haerent animo* (4-8-1908) [5], apremiante exhortación al clero católico que constituye una verdadera *Carta* religiosa del sacerdocio y ha sido normativa durante largo tiempo. Fue redactada totalmente por el papa mismo, con ocasión de sus bodas de oro de sacerdocio, «en cosa de 15 días, en los pocos momentos de tiempo libre de que podía disponer» (Merry del Val). El papa traza aquí una imagen verdaderamente tradicional del sacerdote; pero lo que de verdad le interesaba eran las normas del ministerio sacerdotal elaboradas en el transcurso del siglo XIX, a cuya diligente observancia práctica espolea. Esto no excluye en modo alguno que este santo papa, con el acento absolutamente personal de sus exhortaciones infundiera a la pastoral católica un nuevo espíritu, cuyos frutos se dejaban sentir todavía mucho tiempo después de su muerte.

Pío X, movido por su empeño de mejorar la calidad del clero, se ocupó muy en particular de la cuestión de los seminarios, comprendidos los seminarios menores; en ellos se formaban —fuera de los países de habla alemana y de Bélgica— desde los 12 ó 13 años la mayoría de los candidatos al sacerdocio. La enseñanza que se daba en los seminarios estaba totalmente anticuada. La situa-

---

fundadas esperanzas de que el candidato se hallará en condiciones de desempeñar los quehaceres del oficio vinculados a la acción sacerdotal y de cumplir sus compromisos (cf. AAS 4 [1912] 485; también 5 [1913] 290). Sobre Lahitton, v. *Catholicisme* V, 1626.

4. Decreto *Maxima cura* de 20-8-1910: AAS 2 (1910) 636-648.

5. ASS 41 (1908) 555-577.

ción venía todavía agravada por la circunstancia de que la mayoría de los profesores eran autodidactos. No se hallaban bajo ningún aspecto en condiciones de preparar a los futuros sacerdotes para enfrentarse con los problemas del mundo moderno. Esta precaria situación había sido señalada ya insistentemente desde hacía algunos años. Así, el superior del seminario de Boston, John Hogan, se había referido a ello en su libro *Clerical studies* (1898), que en 1901 fue traducido al francés y en el que se inspiró el arzobispo de Albi, monseñor Mignot al escribir sus *Lettres sur les études ecclésiastiques*, que causaron gran sensación.

Principalmente en Italia se imponía una urgente reforma, dado que aquí se agravaba aún más la situación a causa del gran número de pequeñas diócesis que existían en el país. Muchos obispos se enfrentaban aquí con problemas insolubles de financiación y reclutamiento del personal docente. León XIII, en vísperas de su muerte, había puesto este problema ante los ojos del episcopado italiano en un *motu proprio* de 8 de diciembre de 1902[6], y Pío X, que primero en Treviso y luego como obispo de Mantua y de Venecia, había procurado con el mayor empeño mejorar sus seminarios diocesanos, se hacía perfectamente cargo de la situación a este respecto. Posiblemente se dejaría también impresionar por las medidas que un antiguo franciscano alemán, monseñor Döbbing, había adoptado en sus diócesis de Nepi y Sutri[7]. Precisamente en la visita apostólica que Pío X ordenó en marzo de 1904 se trataba de descubrir también ante todo las verdaderas situaciones en los seminarios diocesanos. Por lo que concierne a Roma misma, según el parecer de un biógrafo, al que no se pueden atribuir prevenciones contra la curia, allí «todo estaba por mejorar o por arreglar bajo el aspecto tanto material como personal, el de la formación y el del espíritu»[8]. En el resto de Italia, apenas si eran mejores las condiciones. Ya en enero de 1905 se requirió a los obispos a preocuparse por la reorganización interdiocesana de los seminarios, y una comisión pontificia recibió el encargo de elaborar planes de reforma en base a los informes de los visitadores. Hombre de con-

6. ASS 35 (1902-03) 257-265.

7. Cf. L. HARDICK, *Bischof Bernhard Döbbing (1855-1916). Ein deutscher Bischof in Italien, seine innerkirchliche Reformtätigkeit*, en WZ 109 (1959) 143-195. Era obispo desde 1900, y Pío X lo llamó «la perla del episcopado italiano».

8. P. FERNESSOLE, *Pie X*, París 1953, II, 45.

fianza del papa para el desempeño de este quehacer fue P.P. Benedetti [9].

Tras una labor de tres años que el papa siguió siempre muy de cerca fueron publicados sucesivamente: un programa de estudios (10-5-1907) y normas para la organización de los seminarios tocante a la educación y a la disciplina (1-1-1908) [10], que entraban hasta en los más menudos detalles. Sin embargo, las reformas propuestas eran a fin de cuentas demasiado tímidas y aumentaron aún más las deficiencias de un sistema de educación que, sin contacto con el mundo exterior, conducía a una vida de reclusión como en un ghetto. Ahora bien, las diferentes medidas señalaban el rumbo debido. Entre ellas se contaba la reagrupación de los establecimientos demasiado pequeños, la adaptación del programa de la segunda enseñanza en los seminarios a las de los establecimientos del Estado, la introducción de un año de propedéutica al comienzo de los estudios teológicos, la insistencia en la importancia del director espiritual, el control más riguroso de la seriedad de las vocaciones, que se imponía especialmente en un país en el que la vocación sacerdotal representaba también con frecuencia un ascenso social. Un nuevo grupo de visitadores apostólicos recibió el encargo de supervisar la ejecución consecuente de las prescripciones romanas; sin embargo, la reforma, sobre todo en el sur de Italia, no produjo los frutos que se habían esperado de ella. En primer lugar faltaba el personal apropiado —la drástica purga a que condujo la reacción contra el modernismo aumentó aún más la falta de hombres apropiados—, y la creación de seminarios regionales se demostró más dificultosa de lo que se había previsto, aunque la santa sede apoyó financieramente en diferentes casos a los obispos que no disponían de los recursos necesarios.

Aunque todas estas medidas afectaban directamente sólo a Italia, desde el punto de vista del papa podían constituir un modelo de vigencia universal. Todas las instrucciones que recibió la congregación encargada del control de los seminarios tenían por objeto aplicar universalmente, en cuanto al sentido, las disposiciones dictadas en primer término para Italia. Por lo demás, algunas

---

9. G. Gremigni, *Cuore e testa. Mgr. Pietro Benedetti, missionario del S. Cuore,* Roma 1939, 193-200. Sobre los archivos de la comisión véase M. Guasco, o.c. 116 nota 32.

10. ASS 40 (1907) 336-343, 41 (1908) 212-242.

declaraciones explícitas puntualizan las intenciones del papa. Un ejemplo servirá para ilustrarlo: Cuando el obispo de Rouen fue criticado desde diferentes ángulos por haber aplicado en su diócesis la instrucción dirigida a los obispos italianos «sobre los libros que se han de poner en manos de los seminaristas», fue alabado en un documento romano, en el que se daba como razón que el obispo «había comprendido que estas prescripciones valían también para los seminarios de los otros países» [11].

Los empeños de renovación de Pío X con vistas a una pastoral más eficaz se extendían también a otros terrenos. En la convicción de que ante todo había que tener buenos obispos si se quería tener buenos sacerdotes, no se contentaba con exhortaciones devotas, como las contenidas en la encíclica *Communium rerum* (21-4-1909), en la que se proponía a san Anselmo de Canterbury como modelo de pastores de almas y se trazaba con entusiasmo la imagen del obispo ideal [12]. Más bien ponía también empeño el papa en mejorar el reclutamiento del episcopado mediante una reorganización de los métodos que regían los nombramientos, y dictó directrices precisas para la constitución de la hoja de servicios de los candidatos, que él mismo estudiaba luego personalmente antes de cada decisión. Por otro lado, a fin de poder controlar mejor la actividad de los obispos, no sólo se urgió la obligación de la visita *ad limina* en el sentido de que cada obispo, conforme a un plan rotatorio fijado con todo rigor, debía comparecer cada cinco años en el Vaticano, sino que además fue completada con la prescripción de presentar un informe escrito sobre la situación de la diócesis, que había que redactar conforme a un cuestionario que descendía a los más mínimos detalles [13].

También la enseñanza del catecismo atrajo la atención de Pío X. Con claro conocimiento de la materia recordó que «es mucho más fácil hallar un orador que se exprese en lenguaje fluido y brillante, que un catequista que imparta una instrucción excelente». Constantemente recomendaba a los sacerdotes explicar con claridad y sencillez la doctrina cristiana y ocuparse también a fon-

11. CH. CORDONNIER, *Mgr. Fuzet*, París 1950, II, 330.
12. AAS 1 (1909) 333-388.
13. AAS 2 (1910) 13-34.

do con la catequesis de adultos, que en el siglo XIX había estado muy abandonada por haberse atendido demasiado exclusivamente a la instrucción de los niños. Como en los demás casos, tampoco en éste se limitó el papa a publicar una encíclica solemne sobre este grupo de problemas [14], sino que en este terreno adoptó además una serie de medidas concretas, exigiendo entre otras cosas la utilización más frecuente de catequistas laicos, cosa que en aquel tiempo era algo absolutamente nuevo. Pío X unía a sus palabras el ejemplo práctico y así siguió como antes enseñando el catecismo todos los domingos. Y los fieles acudían en masa a escuchar a aquel papa que no había olvidado que era también el obispo de la diócesis de Roma.

Pío X hizo preparar además un nuevo catecismo, indicando los aspectos que había que tener presentes. Una vez que hubo examinado personalmente y corregido con solicitud el texto elaborado, introdujo este catecismo como obligatorio en la diócesis de Roma. Al mismo tiempo expresó el deseo de que fuese adoptado en todas las diócesis [15], pues llevaba muy dentro el ansia de un catecismo único obligatorio para el mundo entero, conforme a los deseos muchas veces expresados desde el primer concilio Vaticano.

El interés por la enseñanza del catecismo, que Pío X mostró ininterrumpidamente no sólo en sus tiempos de sacerdote novel, sino también después, respondía por lo demás a las necesidades del momento. El año 1889 se había celebrado en Piacenza un primer congreso catequístico italiano. Pero sobre todo en los países de habla alemana estaba surgiendo un activo movimiento en busca de nuevos caminos. Sucesivamente fueron apareciendo varias revistas catequéticas: Ya en 1875 se habían fundado en Munich las «Katechetische Blätter». En 1878 fueron seguidas por las «Christlich-Pädagogische Blätter» de Viena, y en 1888 por la «Katechetische Monatschrift» de Münster. Estas revistas, sobre todo las dos primeras, atrajeron pronto fuertemente la atención

14. Encicl. *Acerbo nimis* (15-4-1905), en ASS 37 (1904-05) 613-625.

15. AAS 4 (1912) 690-692. Sobre este catecismo, v. en C. BELLÒ, *Geremia Bonomelli*, Brescia 1961, 180, las observaciones críticas del obispo de Cremona, que le reprochaba, entre otras cosas, conservar un vocabulario demasiado escolástico y no subrayar suficientemente el amor del prójimo en la moral. Por lo demás, hay que reconocer que entonces todos los catecismos desde Deharbe habían abandonado el orden tradicional en cuanto que insertaban la moral entre la exposición relativa al credo y los sacramentos, mientras que Pío X volvió al orden indicado por el concilio de Trento.

incluso fuera de los países de habla alemana, y las asociaciones catequéticas, cuyo portavoz eran, organizaron importantes congresos, en 1906 en Munich y en 1912 en Viena. Poco a poco, sobre todo bajo el influjo de H. Stieglitz, se fue elaborando un nuevo método que había sido inspirado por el pedagogo protestante, Herbart, y que fue conocido como el «método catequético de Munich»: se trataba de un método inductivo que no partía de un texto que se explica, sino de lo que el niño ya sabe, o eventualmente —cosa que entonces era todavía excepcional— de un relato de la Biblia [16], que en cada caso se enlazaría con el texto del catecismo. Sin embargo, todavía hubo de pasar algún tiempo hasta que la gran masa de los catequistas adoptaron las nuevas ideas, y más tiempo aún antes de que en lugar de los problemas pedagógicos vinculados al método pasara a primer plano la cuestión fundamental del contenido que había que transmitir, es decir, qué era lo que propiamente había que comunicar: ¿un saber religioso formulado en conceptos escolásticos, o un mensaje de salvación expuesto a partir de la Sagrada Escritura?

Ya hemos insinuado que Pío X insistió en que se utilizasen con cierta frecuencia catequistas seglares. Ahora bien, no sólo apeló a los seglares en este sector especial de la enseñanza del catecismo. Con frecuencia se ha aludido a una conversación sobre la que informa monseñor de Bazelaire: Hablando con algunos cardenales hizo el papa esta pregunta: «¿Qué es hoy lo más necesario de todo para la salvación de la sociedad?» «La construcción de escuelas», respondió un cardenal. «¡No!» «Edificar más iglesias», replicó otro. «¡No!» «Activar el reclutamiento sacerdotal», propuso un tercero. «¡No, no!», declaró el papa. «Lo más importante es hoy que en toda parroquia se pueda disponer de un grupo de seglares iluminados, virtuosos, decididos y verdaderamente apostólicos.» Pío X, que en otro tiempo había sido párroco y luego obispo, sabía por experiencia cuán eficaz ayuda pueden prestar al clero para la reanimación de una parroquia y la transformación

16. Entre los hombres que contribuyeron a revalorizar el puesto de la «historia de la salvación» en la enseñanza de la religión, hay que mencionar sobre todo a Fr. J. Knecht, cuyo *comentario de la historia bíblica* (en alemán) (1882) conoció en 1925 su 25.ª edición. Cf. H. Kreutzwald, *Zur Geschichte des biblischen Unterrichts*, Friburgo de Brisgovia 1957, 161-162.

de la sociedad seglares conscientes de su responsabilidad cristiana. Y así no descuidó exhortar reiteradamente a los seglares a prestar esta clase de ayuda, entre otras cosas en la encíclica *Il fermo proposito* (11-6-1905) [17]. Cierto que no sería difícil extraer de esta encíclica algunos pasajes que al nivel actual de evolución pudieran descartarse como anticuados. No obstante, con no menos razón se puede considerar esta encíclica como la primera carta de fundación de la Acción Católica organizada. En efecto, con ella no sólo se exhortaba a los católicos al ejercicio de las virtudes personales, sino que además se les invitaba «a poner en juego en común todas sus fuerzas vitales para volver a introducir a Jesucristo en la familia, en la escuela y en la sociedad».

Si bien Pío X, al subrayar la importancia del apostolado seglar, organizado, puede aparecer como pionero, no deja de revelarse conservador en el modo y manera de concebir esta dedicación. «Las obras que ayudan directamente al ministerio religioso y pastoral de la Iglesia (...), deben estar subordinadas en todos los detalles a la autoridad de la Iglesia (...). Ahora bien, incluso las otras obras que se han fundado para restaurar en Cristo la verdadera civilización cristiana y que en el sentido arriba mencionado constituyen la Acción Católica, no pueden en modo alguno entenderse independientemente del consejo y de la alta dirección de la autoridad eclesiástica.»

Este pasaje de la encíclica *Il fermo proposito* es típico del enfoque de Pío X: estaba muy convencido de la imprescindible dedicación de los seglares para introducir en la vida profana los principios cristianos, pero con todo no había reconocido todavía la peculiaridad específica de la acción de los católicos dentro de la sociedad y descubría en ella casi exclusivamente una ampliación y prolongación de la acción del clero. Así, se dejó inspirar por ciertas fórmulas con las que él mismo había tenido éxito en Venecia y propagó una Acción Católica conforme a un tipo más o menos uniforme, que dejaba a los seglares casi únicamente el

---

17. ASS 37 (1904-05) 740-767. La encíclica había sido redactada por los jesuitas de la «Civiltà Cattolica» (L. BEDESCHI, *La Curia Romana* 68), lleva el título *De actione catholica*, fórmula que en su significado más o menos técnico había surgido en Italia durante el pontificado de Léon XIII y se empleaba sobre todo para designar la acción en el terreno social. Esta fórmula, o bien esta designación, sólo vino a ser corriente al norte de los Alpes después de la primera guerra mundial.

papel de ejecutores bajo el más riguroso control de los obispos. Los católicos debían, sí, unirse en grupos para desplegar su actividad en los terrenos más variados, no sólo en el sector del apostolado religioso propiamente dicho, sino también en la esfera de las uniones sociales, de la prensa o incluso de las elecciones políticas. Aquí, sin embargo, sólo podía tratarse para él de organizaciones estrictamente confesionales, que se insertaban en el marco de las parroquias y de las diócesis y que no poseían ningún género de consistencia autónoma con respecto al episcopado, el cual a su vez debía estar rigurosamente sometido a las directrices de Roma. Una concepción de la Acción Católica hasta tal punto clerical debía por necesidad tropezar prácticamente en todas partes —más o menos según el respectivo estado de cosas— con oposiciones secretas o abiertas. Las oposiciones más sensacionales en este sentido fueron, primero, la crisis de la «Opera dei congressi» en Italia, que había estallado ya en los primeros meses de su pontificado, y luego, algunos años más tarde, el *affaire* en torno a «Le Sillon» en Francia, y finalmente el conflicto acerca de los sindicatos cristianos en Alemania.

Sección segunda

LA CRISIS MODERNISTA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: Las exposiciones escritas inmediatamente después de la crisis resultan tendenciosas, pero tienen no obstante un cierto valor de testimonio. Hay que nombrar sobre todo: A.L. LILLEY, *Modernism, a Record, and a Review,* Londres 1908; K. HOLL, *Der Modernismus,* Tubinga 1908; P. SABATIER, *Les modernistes,* París 1909; A. GAMBARO, *Il modernismo,* Florencia 1912; J. SCHNITZER, *Der katholische Modernismus,* en «Zeitschrift für Politik» 5 (1912) 1-218 (también como volumen de la colección *Klassiker der Religion,* vol. 3, Berlín 1912; A. HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique,* París 1913; M.-D. PETRE, *Modernism. Its failure and its fruit,* Londres 1918; E. BUONAIUTI, *Le modernisme catholique,* París 1927; ed. ital., Modena 1943.

Hasta el presente hay dos historias generales: J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église,* París 1929, con bibliografía antigua (sobre esto cf. RevSR 4 [1930] 676-692 y É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* París-Tournai 1962, 41 289-292 295; trad. cast.: *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica,* Taurus, Madrid 1974) y A. VIDLER, *The Modernist Movement in the Roman Church,* Cambridge 1934. También É. POULAT, *«Modernisme» et «Intégrisme». Du concept polémique à l'irénisme critique,* en ArchSR 27 (1969) 3-28; id., en RSR 58 (1970) 335-550, 59 (1971) 161-178: A. VIDLER, *A Variety of Catholic Modernists,* Cambridge 1970; M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo,* Turín 1963; O. SCHRÖDER, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung,* Graz 1969; L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste,* Roma 1954; P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des 50 dernières années,* Roma 1953; C. PORRO, *La controversia cristologica nel periodo modernista,* Milán 1971; P. SCOPPOLA, *Recenti studi sulla crisi modernista,* en «Rivista di storia e letteratura religiosa» I (1965) 274-310.

Cada vez aparece más claro que la definición del modernismo que nos da la encíclica *Pascendi* reproduce en forma totalmente abstracta un sistema unitario que con plena razón declara incompatible con la fe católica, pero que ofrece al historiador un marco sumamente inadecuado. Ello no sólo porque el teólogo valora documentos, o fórmulas, desde un punto de vista absoluto, mientras que el historiador debe poner empeño en entender a los hombres en su multiforme variedad real, en sus intenciones más profundas y en sus intereses espirituales, sino también desde otro ángulo: así como el jansenismo del siglo XVII había sido tan sólo la manifestación marginal más extrema de un movimiento agustinista con frecuencia absolutamente ortodoxo, pero no adecuado a su tiempo, así también el movimiento de renovación que se puso en marcha en la Iglesia en la transición del siglo XIX al XX acusaba corrientes sumamente variadas en parte perfectamente legítimas, aunque desorientadoras para los espíritus que se movían por los carriles habituales, y en parte peligrosas por su falta de matices, aunque en principio sanas. Las había también francamente heréticas y en definitiva en algunos casos del todo carentes de contenido cristiano.

Bajo el nombre de «nuevo catolicismo», más tarde de «modernismo» [1] designaban en globo los contemporáneos toda una serie de tendencias, en las que veían las consecuencias del liberalismo del siglo XIX: la renovada discusión del concepto tradicional de la Iglesia tocante al orden político y social; el *aggiornamento* de las instituciones eclesiásticas, de las formas de la pastoral y del estilo de vida de los cristianos insertos en el mundo moderno y comprometidos en él; la renovación de la exégesis, de la teología y de la filosofía de la religión.

En este sentido sumamente general podría definirse el modernismo como «el encuentro y confrontación de un pasado religioso, fijado hace ya mucho tiempo, con una actualidad que ha hallado las fuentes vivas de su inspiración en otro lugar» (E. Poulat). Y en este sentido podrían hallarse repercusiones del modernismo en el socialismo cristiano e incluso en la democracia cristiana, en el si-

---

1. Sobre el origen y la historia del término «modernismo», confirmado por la encíclica *Pascendi*, véase A. HOUTIN, o.c. 81-95, y J. RIVIÈRE, o.c. 13-34. En el sentido estricto en que lo emplea la encíclica surgió hacia 1904 en Italia, primeramente en algunos publicistas (el primero fue quizá G. Sacchetti en su polémica contra Murri), luego en los teólogos romanos.

llonismo, en el americanismo —por lo menos en la forma en que éste se manifestó en Francia[2]— y en las diferentes corrientes de un movimiento de reforma eclesiástica, con frecuencia bastante independientes unas de otras, como las observadas hacia 1900 en Alemania, en Italia o en Francia. Algunas de estas tendencias y los efectos que desecadenaron se han analizado ya en otras partes de este volumen. Al catolicismo reformista alemán dedicamos en esta sección un capítulo aparte, pues precisamente en este terreno salieron a la luz a comienzos del siglo XX en los países de habla alemana tendencias que tuvieron su origen en la confrontación del catolicismo con las tendencias de una sociedad en trance de transformación. No obstante, tendremos que ocuparnos con mayor detalle de la crisis religiosa y cultural que provocó sobre todo en Francia, pero a veces también en Italia y en algunos círculos católicos de Inglaterra, la repentina colisión de la doctrina clásica de la Iglesia con las jóvenes ciencias de la religión que se habían desarrollado independientemente del control de las Iglesias y la mayoría de las veces incluso contra ellas.

La crisis que vamos a analizar aquí transcurre en cierto modo paralelamente a la crisis que medio siglo antes había estallado en las Iglesias de la reforma bajo el nombre de «protestantismo liberal». Comenzó con la aplicación de los métodos críticos a los orígenes del cristianismo. Sin embargo, rápidamente adquirió proporciones mucho mayores. Mientras que ciertos círculos —a los que a veces se designaba como «progresistas»— se limitaban a poner los recientes logros de las ciencias de la religión al servicio de la fe tradicional, otros en cambio, más radicales, los modernistas en sentido propio, consideraban necesario dar a esta misma fe una nueva expresión: la fe debía tener en cuenta las transformaciones del espíritu humano, cuyo síntoma y fuerza sustentadora a la vez era precisamente la marcha de estas nuevas ciencias. Tal tentativa fue considerada por ciertos espíritus audaces como aurora de una nueva era. Por otro lado, en cambio, a otros muchos y sobre todo a la mayor parte de las autoridades eclesiásticas, les pareció el comienzo de una inminente catástrofe.

---

2. Sobre la crisis americanista, que en los Estados Unidos no pasó de ser una tempestad en un vaso de agua y que en Francia se convirtió sencillamente en una *hérésie fantôme* (F. Klein), véase antes cap. XXIV, p. 469-473.

Aquí tiene sus raíces la exacerbación de la reacción antimodernista que será el objeto del último capítulo de esta sección. Tal exacerbación tiene su explicación no sólo en los métodos de la dirección de la Iglesia y en la complacencia de la prensa de entonces en polémicas incisivas, sino también en la convicción de que la Iglesia se sentía sacudida en sus más hondas profundidades. A ello se añade también el hecho de que, prescindiendo de algunas cabezas dotadas de especial sagacidad, sólo pocos de los responsables se hallaban en condiciones de prever 60 años antes del concilio Vaticano II que el desenlace de esta renovada crítica, desencadenada por una transformación colectiva de los espíritus, no debía en modo algunos conducir a una total eliminación del contenido esencial de la fe cristiana.

XXIX. El catolicismo reformista de Alemania

BIBLIOGRAFÍA: No existe hasta el presente un buen trabajo de conjunto sobre este tema. Véanse las exposiciones sumarias en LThK[1] VIII, 705-707, LThK[2] VIII, 1085 y en RGG[3] V, 896-903; además una extensa consideración en J. Rivière, o.c., 75-81 288-293 416-427, en A. Gisler, *Der Modernismus*, Einsiedeln [2]1912, 133-154 642-650, y en especial en O. Schröder, o.c., 369-431.

Con relación a los promotores más importantes, cf., para Schell, p. 594 nota 9; para Ehrhard, p. 595 nota 11; para Kraus, p. 592 nota 5; para Ph. Funk, p. 599 nota 19; para Schnitzer, p. 599 nota 18.

Véase también A. Hagen, *Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1962; A. ten Hompel, *Indexbewegung und Kulturgesellschaft*, Bonn 1908; W. Spael, *Das katholische Deutschland im 20. Jh.*, Wurzburgo 1964.

Alemania, por el hecho de que su clero había recibido una preparación mucho más a fondo que el clero de los países latinos o anglosajones, no fue prácticamente afectada por el fenómeno del modernismo en sentido estricto. Sin embargo, los círculos de los intelectuales católicos, durante los dos decenios que precedieron a la primera guerra mundial, se vieron arrastrados por una corriente liberal y un movimiento de reforma, cuyo objetivo era oponerse a la retirada del catolicismo sobre sí mismo, que como consecuencia de la resistencia en el *Kulturkampf* había dado ori-

gen a una especie de complejo de reacción frente al espíritu moderno y especialmente frente a la forma que había revestido en el liberalismo nacional alemán [1]. Ahora bien, al mismo tiempo se quería también combatir las tendencias clericales y autoritarias que se habían impuesto en la Iglesia desde el triunfo del ultramontanismo bajo el pontificado de Pío IX, y adoptar una postura más franca y abierta frente al mundo moderno y sus aspiraciones.

Estas tendencias reformistas en la Iglesia católica alemana a fines del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, designadas también como «catolicismo de la actualidad» o como «catolicismo crítico» (por oposición a una sumisión ciega, sin reflexión, al punto de vista de las autoridades eclesiásticas), fueron compendiadas sobre todo bajo el nombre de «catolicismo de reforma» o «catolicismo reformista» que les dio Josef Müller con sus publicaciones de 1898, si bien este sacerdote de Bamberga, editor de la revista «Renaissance», no puede considerarse como representativo del fenómeno global (cf. nota 6), Precisamente este concepto contribuyó a desacreditarlo en los ambientes que tenían empeño en subrayar ahincadamente las diferencias entre la Iglesia católica y la reforma evangélica.

Con frecuencia se ha hecho notar con toda razón que en el concepto de «catolicismo reformista» se trataba de «un nombre colectivo para designar tendencias variadas, las más de las veces sin conexión mutua» (Hagen), de elementos liberales que querían asociar el cristianismo con el ideal de las ciencias naturales o por lo menos aspiraban a ver restringidas las trabas autoritativas en la investigación teológica; de teólogos y filósofos que perseguían un diálogo con los movimientos de ideas modernos y por consiguiente desaprobaban la presión que ejercía Roma en favor de la neoescolástica; de historiadores que eran sensibles al aspecto evolutivo de las cosas y por tanto excitaron contra sí a la mayoría de los ultramontanos que tenían empeño en mantener el pensar y la vida de la Iglesia preso en las normas que se había fijado en la edad

1. Sobre esta situación, v. F. FUCHS, *Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur im 19. Jh.*, en *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland*, Munich 1927, 9-58, y PH. FUNK, *Der Gang des geistigen Lebens im kath. Deutschland unserer Generation*, ibid. 77-126. También O. KÖHLER, *Bücher als Wegmarken des deutschen Katholizismus*, en *Der katholische Buchhandel Deutschlands. Seine Gesch. bis zum Jahre 1967*, Francfort del Meno 1967, 11-90.

media o en la época de la reforma; de adversarios del régimen centralista de la Iglesia, que no habían seguido a los viejos católicos en su ruptura con la Iglesia, pero estaban de acuerdo con muchos de sus postulados; de herederos de los empeños de reforma en el ámbito de la liturgia (uso de la lengua alemana), de la disciplina eclesiástica (entre otras cosas se trataba del celibato de los sacerdotes) o de la formación de los futuros sacerdotes, de herederos por tanto de las ideas que habían sido propuestas y apoyadas por los partidarios de la ilustración eclesiástica y, en el transcurso de la primera mitad del siglo, por hombres como Hirscher; de seglares que se habían comprometido en la vida de la Iglesia y deseaban una mayor autonomía, especialmente en los asuntos y decisiones sociales o culturales, a veces también en la organización de la vida en la parroquia o en la elección de sus pastores de almas; de patriotas que estaban orgullosos de la creciente potencia mundial del nuevo imperio alemán y querían volver a integrar en la Iglesia la rica vida intelectual alemana, en la que el catolicismo alemán parecía no tener ya participación alguna desde mediados del siglo XIX; de espíritus religiosos que —en parte en la tradición del romanticismo alemán— contraponían la Iglesia apostólica del amor o la Iglesia del espíritu a la Iglesia del derecho, estancada, como ellos decían, en lo organizativo y en la política eclesiástica.

Todos ellos tenían en común una cierta tendencia antirromana, especialmente antijesuítica, con frecuencia también una hostilidad contra el «catolicismo político» organizado en el partido del centro, y también una «ingenua sobreestimación de la ciencia, propia del siglo XIX» [2]. Aunque también era común a todos ellos la adhesión a la Iglesia católica y —a diferencia del modernismo en el sentido propio de la palabra— el empeño en respetar las estructuras fundamentales de la fe y de la Iglesia. No cabe duda de que en sus postulados y aspiraciones había algo de unilateral y condicionado por el tiempo, pero ellos «se mantenían fieles a la revelación y a la Iglesia, aunque acometían los quehaceres

2. Así J. Spörl, en HJ 57 (1937) 5; F. Heiler enjuicia desde su perspectiva: «Las tendencias de reforma estaban, en parte como las anteriores de la teología de la ilustración y del "viejocatolicismo", demasiado marcadas por el racionalismo y el doctrinarismo; no brotaban del centro religioso de la Iglesia católica, de la mística crística y de la aspiración a la santidad» (RGG² IV, 1800).

urgentes del tiempo de forma más radical y a veces también más turbulenta»[3].

En estas tendencias se pueden descubrir ciertos paralelos con los postulados que formulaban hombres como monseñor Ireland o P. Hecker en los Estados Unidos, los partidarios del americanismo o algunos sillonistas en Francia, F. von Hügel en Inglaterra, monseñor Bonomelli, los seguidores de Rosmini o el grupo milanés del *Rinnovamento* en Italia, cuyas obras suscitaron cierto eco en Alemania. En conjunto, el catolicismo reformista alemán evidencia una notable independencia respecto de los movimientos extranjeros de reforma de aquella época. Está orientado hacia los problemas propios de la tradición del catolicismo alemán y de su situación especial subsiguiente al *Kulturkampf*.

En medio de tan múltiples manifestaciones fueron especialmente funestos los conceptos polémicos. Así escribía L. Pastor en su *Diario* en 1895: «En Munich se ha formado en torno a Grauert y Hertling un nuevo inicio de catolicismo liberal»[4]; éste era el lenguaje de Pastor, aunque ni Grauert ni Hertling pueden ser designados como «liberales» en sentido estricto. Si bien en los años sigiuentes tales tendencias imprecisas fueron ganando cada vez más terreno, quedaron restringidas a ciertos círculos universitarios, sobre todo en la Alemania meridional, y por lo regular sólo se trataba de fenómenos dispersos sin conexión mutua. Están representados por tres personalidades destacadas: por F.X. Kraus y, sobre todo, por H. Schell y algo más tarde por A. Ehrhard.

Kraus[5], brillante profesor de historia de la Iglesia y ensayista,

---

3. G. SCHWAIGER, *Gesch. der Päpste im 20. Jh.*, Munich 1968. 64. Véase también J. SPÖRL, o.c. 6: «Mucho de lo que hoy ha venido a ser patrimonio común de los católicos alemanes gracias a la "Jugendbewegung" católica, se logró entonces con lucha encarnizada.»

4. *Tagebücher*, dir. por W. WÜHR, 288. El historiador H. Grauert (cf. HJ 44 [1924] 169-196) firmaba desde 1884 como responsable del *Historische Jahrbuch*. Pastor le echaba en cara rebajar sistemáticamente a los historiadores católicos de tendencia ultramontana (v., por ejemplo, *Tagebücher* 244). G. von Hertling, profesor de filosofía y uno de los principales jefes del partido del centro (v. más adelante, 691) era presidente de la Görres-Gesellschaft. Luego, el año siguiente, en el congreso de Constanza, alertó a los participantes sobre el retraso de los católicos alemanes en el terreno de la ciencia. Cf. 454s 363s.

5. Sobre Franz Xaver Kraus (1840-1901), historiador de la Iglesia y pionero en el campo de la arqueología y del arte cristiano, profesor en Friburgo desde 1878, autor de una obra voluminosa sobre Dante (1897), que durante largo tiempo fue autoridad

era «entonces alma y vida de la facultad teológica de Friburgo» (H. Schiel) y al mismo tiempo uno de los informadores en el terreno de la política eclesiástica, que gozaba de audiencia en el gobierno en Berlín. Era de una fidelidad inquebrantable a la Iglesia católica, aunque sus adversarios afirmaban con frecuencia lo contrario. Pero no se hallaba en condiciones de comprender el punto de vista de los que no compartían sus opiniones. Por consiguiente, enjuiciaba la política eclesiástica general en función de sus resentimientos personales. Estaba convencido de que el futuro de la Iglesia corría peligro debido a la estrecha actitud mental y el fanatismo de los ultramontanos, a los que estigmatizaba como los fariseos de nuestro tiempo, «que anteponían la Iglesia a la religión y estaban dispuestos a sacrificar una clara decisión de su conciencia a las decisiones de una autoridad externa». Como nombre «liberal en el sentido que tenía la palabra en el siglo XIX» (C. Bauer) y con la distinción entre catolicismo «religioso» y catolicismo «político» que había hallado en Dante, se alzaba enérgicamente contra la política de la curia romana y del partido del centro, concretamente en numerosos artículos anónimos y en sus *Cartas del espectador* sobre política eclesiástica, que aparecieron de 1896 a 1900 en el periódico «Allgemeine Zeitung».

Si bien Kraus se distanciaba del «catolicismo reformista» ensalzado por J. Müller como «la religión del futuro» [6], y en sus propios principios y objetivos de política eclesiástica «se preocupa

---

en Alemania, v., aparte de sus *Diarios* (ed. dir. por H. SCHIEL, Colonia 1957), que revelan en él un alma de religiosidad mucho más profunda de lo esperado: H. SCHIEL, *Im Spannungsfeld von Kirche und Politik, F.X. Kraus*, Tréveris 1951; id., *F.X. Kraus und die Tübinger Kath. Schule*, Ellwangen 1958; id., en TThZ 61 (1952) 5-20; id., en AMrhKG 3 (1951) 218-239; C. BAUER, *Deutscher Katholizismus*, Francfort 1964, 93-136; H. TRITZ, en «Spicilegium hist. congr. SS. Redemptoris» 11 (1963) 182-232; también O. KÖHLER, *Bewusstseinsstörungen im Katholizismus*, Francfort del Meno (1927) 225-238. La paternidad literaria del artículo *In Canossa* publicado con la firma «v.S.» en la «All. Zeitung» de 3 de agosto de 1881, en el que Kraus, que se interesaba por la sede episcopal de Tréveris, había agitado los ánimos contra M.F. Korum, sólo pudo ser verificada cuando se abrió su legado literario; sobre este punto: H. SCHIEL, *Die Trierer Bischofskandidatur*. , Tréveris 1955.

6. El opúsculo publicado con este título en 1898 fue desarrollada el año siguiente en dos tomos que trataban del tema: «La reforma científica» y «Las reformas prácticas» respectivamente. El autor formulaba aquí exigencias en favor de los sínodos, proponía planes para la formación y organización del clero y para una mayor participación de los seglares en la vida eclesiástica, criticaba la injerencia de la Iglesia en la esfera política, la forma de trabajo de la Congregación del Indice y la neoescolástica y terminaba con un ataque contra los jesuitas (II, 101-154). El conjunto fue puesto en el índice el 7 de junio de 1901.

sobre todo de cuestiones que nada tenían que ver con la lucha antimodernista»[7], sin embargo, por razón de su descontento con la situación existente y sus críticas incisivas del sistema ultramontano se convirtió en paladín de aquellos católicos liberales de Baviera que el año 1904 fundaron, con el nombre de «Sociedad de Kraus», una «Sociedad para el progreso de la religión y de la cultura», en la que se asociaba una ingenua admiración de la «ciencia independiente» con fuertes inculpaciones y prevenciones antirromanas[8].

También Herman Schell[9], desde 1884 profesor de apologética, de historia del arte cristiano y de ciencia comparativa de las religiones en Wurzburgo, agrupó a su alrededor buen número de admiradores entusiastas. Era un intelectual sobresaliente, con infatigable capacidad de trabajo, nada polémico, filósofo y teólogo hondamente penetrante y original, en el que hoy día se reconoce a un precursor de los existencialistas cristianos, ya que subrayaba el aspecto personal y vital, así como la interioridad del catolicismo, aunque sin negar por ello lo más mínimo los aspectos visibles y jerárquicos de la Iglesia. Desarrolló tesis que eran poco familiares a la teología de su tiempo, como, por ejemplo, sobre la libertad religiosa, la apologética de la inmanencia, el papel del Espíritu Santo, el puesto de los seglares en la Iglesia, e introdujo la ciencia de las religiones entre las disciplinas eclesiásticas. En pocos años había publicado una obra asombrosamente multilateral y extensa, cuyos audaces puntos de vista dieron a veces pie a una crítica justificada, pero que tenía el gran mérito de ofrecer la doctrina tradicional en categorías personalistas y estaba inspirada por el constante empeño de «bautizar» la filosofía y ciencia modernas y de demostrar que éstas no son en modo alguno incompatibles con la fe católica.

En esta perspectiva publicó en 1897 un opúsculo con el título

---

7. H. Schiel, *Tagebücher*, p. xix.

8. Un balance de su actividad se halla en «Das Neue Jahrhundert» 6 (1914) 265-271.

9. Sobre Herman Schell (1850-1906) véase H. Hasenfuss, *S. Schell als existentieller Denker und Theologe*, Wurzburgo 1956; id., en LThk² ix, 384-385; V. Berning, *Das Denken H. Schells*, Essen 1964; id., en MThZ 19 (1968) 102-120; P. Wacker, *Glaube und Wissen bei H. Schell*, Paderborn 1961; id. *Theologie als ökumenischer Dialog*, Paderborn 1965; O. Schröder, o.c. 370-392. Obras principales: *Kat. Dogmatik*, 4 vols., 1889-93); *Gott und Geist*, 2 vols. 1895-96; *Apologie des Christentums*, 2 vols., 1901-05; *Christus*, 1903. Cf. 450.

Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts (El catolicismo como principio del progreso), en el que recalcaba que la Iglesia debe absolutamente asociarse con el progreso en todas sus formas, y reivindicó para los católicos el derecho a no verse obligados a comportarse como «eunucos intelectuales». Estas sensacionales declaraciones fueron completadas con un programa de aplicaciones en los sectores de la actividad religiosa, intelectual y política, proclamado en nombre del «catolicismo ideal». Este opúsculo desencadenó una tempestad de indignación contra su autor, que hasta entonces no había llamado mucho la atención del público. A los ataques respondió con un segundo escrito que llevaba por título *Die neue Zeit und der alte Glaube* (El nuevo tiempo y la antigua fe). En él criticaba todavía más directamente los métodos de gobierno de la Iglesia y expresaba su convicción de que la Iglesia, aun siendo inmutable en su contenido medular, debe renovarse constantemente aceptando el diálogo con el mundo. El 15 de diciembre de 1898 fueron puestos en el Índice ambos opúsculos, junto con sus más importantes obras teológicas [10]. Schell se sometió, y así pudo continuar su actividad docente. Su prestigio fue creciendo más y más. Sin embargo, la exacerbada polémica contra él fue llevada adelante «de manera indigna» (Schwaiger); se puso en duda su lealtad y su ortodoxia, y hasta se le echó en cara preparar «una actitud revolucionaria sistemática del clero». Todas estas maquinaciones afectaron a su salud, según testimonio facultativo, y al fin murió en 1906, cuando sólo contaba 56 años. S. Merkle pronunció el discurso en sus honras fúnebres académicas y organizó un comité para la erección de su monumento funerario, del que formaban parte los representantes del catolicismo reformista.

En el ínterin se habían dejado oír insistentemente otras voces progresistas. Se llegó incluso a un como preludio de organización de los elementos liberales. Ya en 1901 un antiguo colega de Schell, el patrólogo Albert Ehrhard [11], publicó no ya un opúsculo,

---

10. El informe oficial fue publicado por K. HENNEMANN, *Widerrufe H. Schells?*, Wurzburgo 1908, 82-86.

11. Sobre Albert Ehrhard (1862-1940), profesor de historia de la Iglesia en Wurzburgo (1892-98), Viena (1898-1902), Estrasburgo (1903-18) y Bonn (1920-27), especialista en literatura cristiana antigua, véase A. DEMPF, *A. Ehrhard. Der Mann und das Werk*, Colmar 1944; K. BAUS en *Bonner Gelehrte. Kath. Theologie*, Bonn 1968, 114-122; NdB IV, 357; DHGE XV, 62-65, O. SCHRÖDER, o.c., 392-407. Cf. también 457, nota 15.

sino una obra más extensa, con base científica, con el significativo título *Der Katholizismus und das 20. Jh. im Licht der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit* (El catolicismo y el siglo XX a la luz de la evolución eclesiástica en los tiempos modernos). En esta obra, basada en un sólido conocimiento del pasado, razona en estilo elocuente cómo es perfectamente posible superar el conflicto, que existe innegablemente, entre el catolicismo y la idología moderna. Para ello se requieren dos condiciones, a saber, que por un lado el pensamiento moderno se despoje de sus prejuicios anticristianos, y por otro que la Iglesia misma renuncie a constituir la edad media en algo absoluto. Según su convicción, la edad media no representa el punto culminante de la evolución del cristianismo, sino que más bien sus instituciones religiosas habían tenido un valor relativo, y la neoescolástica debe conducir necesariamente al fracaso si se la entiende simplemente como restauración incondicional del pasado. A esto se añadían reservas tocante a la Compañía de Jesús y diversos deseos, como, por ejemplo, el de que se asignase a las lenguas nacionales un puesto conveniente en el culto. La obra tuvo gran éxito (12 ediciones en un año), pero casi toda la prensa católica de Alemania y Austria tomó partido contra la postura de Ehrhard. Con especial virulencia le atacó y tachó de «anticatólico» el redentorista A. Rössler, apoyado por el arzobispo de Viena, cardenal Gruscha. Albert Ehrhard, que no había tropezado con ningún crítico de su altura, respondió de forma muy dura con un nueva obra llena de ingenio: *Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker* (¿Catolicismo liberal? Una palabra a mis críticos) (1902).

Algunos otros profesores que ocupaban puestos menos destacados intervinieron los años siguientes en el mismo sentido en las discusiones: así, por ejemplo, O. Sickenberger de Passau, que entre 1902 y 1904 publicó diferentes escritos polémicos, en los que echaba en cara a los católicos sobre todo su exagerado antiprotestantismo (aunque la autoridad del autor estaba bastante menoscabada por su notoria oposición al celibato de los eclesiásticos); un colega de Schell, F.X. Kiefl, de altas dotes especulativas y amigo de discutir, que en 1904-05 se opuso reiteradamente a los violentos ataques del jesuita Stufler contra Schell; M. Spahn, profesor de historia en Estrasburgo y brillante ensayista, cuyo gran ob-

jetivo era sacar a los católicos de su *ghetto*, y cuya biografía de León XIII, por cierto muy sagaz, aunque a veces demasiado severa, fue considerada como un manifiesto.

Desde 1901 se agrupaban los círculos de vanguardia en torno a algunas revistas: La «Renaissance» (1901-07), editada sin gran talento por el ya mencionado J. Müller; el «Siglo Veinte» (1902-09), cuyo lema era: «Religión, germanismo, cultura», lanzada por una activa minoría de jóvenes bávaros. De muy otra categoría era «Hochland» (1903-71; prohibida en 1941, reaparecida desde 1946), la revista de C. Muth, que en lucha contra la crítica monopolizada por el clero, que gracias a la poderosa organización de la asociación de san Carlos Borromeo dominaba la gran masa de la producción literaria católica, abogaba por una valoración literaria que no hiciera olvidar los aspectos estéticos en favor de los intereses moralizantes [12]. Esta revista, que rebasaba con mucho el ámbito de la literatura, aportó una contribución decisiva a la eliminación de la mentalidad de *ghetto* en el catolicismo alemán.

Las reacciones de la jerarquía frente a una corriente de reforma son las más de las veces de índole negativa, porque el empeño por mantener las estructuras y la estricta ortodoxia y el temor a desorientar a las masas religiosas se asocia con la resistencia frente al movimiento en cuanto tal. Esto se aplica también al caso del catolicismo de reforma de comienzos del siglo XX. A ello se añade, por supuesto, que este catolicismo, junto con postulados justificados y aspiraciones saludables, se dejó arrastrar también por sugerencias vagas e imprecisas y por críticas exageradas contra las circunstancias del momento.

Cabía preguntarse pues —aunque la respuesta es casi siempre negativa— si aquellos hombres no trabajaban por lo menos de hecho en estrecha unión con el movimiento de separación de Roma *(Los vom Rom!)*, que hacía entonces estragos en Austria, y si no se esforzaban de hecho por crear un cristianismo independiente

12. La «disputa sobre la literatura», como entonces se decía, había comenzado con el opúsculo de C. Muth (1867-1944): *Steht die katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?* (= ¿Está la literatura católica a la altura de los tiempos?) (1898). El principal opositor en el campo contrario era la revista austríaca «Der Gral» (1906ss), dirigida por R. von Kralik. Acerca de la «disputa sobre la literatura», véase F. RAPPMANNSBERGER, *C. Muth und seine Zeitschrift Hochland als Vorkämpfer für die innere Erneuerung Deutschlands*, Munich 1952, tesis dactilogr., A.W. HÜFFLER, *C. Muth als Literaturkritiker*, Münster 1959; LThK² v, 399-400, y vi, 1082; StL⁶ iv, 112-114. Cf. 258s 261.

de Roma. Incluso un prelado que en modo alguno pasaba por reaccionario (y que en otro tiempo había sido profesor en Friburgo), el obispo de Rotenburgo, monteñor P.W. Keppler, que había dado, por cierto con reservas, el imprimatur a la discutida obra de Ehrhard, estimó necesario intervenir en la disputa el 1.º de diciembre de 1902 con una conferencia pública «Sobre verdadera y falsa reforma». Reconoció que ciertas cosas piden reforma en la Iglesia, pero llamó la atención su crítica tajante, apenas disimulada, contra hombres como Kraus, Schell y Ehrhard; en este discurso tuvo un influjo pernicioso el entonces aplaudido escritor Julius Langbehn (el *Rembrandtdeutsche)*, precursor antisemita de la «Revolución conservadora» [13].

Roma en cambio había callado durante largo tiempo para gran escándalo de los ultramontanos. Pero Pío X se sentía crecientemente preocupado por el sesgo que tomaban las cosas en Alemania [14], tanto más cuanto que diversos indicios demostraban que las tendencias de reforma iban ganando terreno de día en día. Entre estos signos se contaba el hecho de que en la primeravera de 1906 se fundara en Münster una federación en la que entró una *élite* de católicos seglares, de la que formaban parte también varios jefes del partido del centro, y cuyo objetivo era obtener de la santa sede modificaciones del procedimiento del Índice [15], así como el apoyo prestado al comité constituido para la erección de un monumento a Schell, por dos obispos, unos treinta profesores de seminario y seglares prominentes.

A la muerte de Schell, el teólogo austríaco E. Commer publicó un libro sumamente agresivo contra este autor. El papa, le dirigió el 14 de junio de 1907 un breve, en el que lo elogiaba por el gran servicio que con ello había prestado a la Iglesia. En el mismo breve reprochaba también a los patrocinadores del mo-

13. Sobre este discurso véase: A. GISLER, o.c. 150-153; H SCHIEL, ThQ 137 (1957) 296-298; A. DONDERS, *Bischof Keppler*, Friburgo de Brisgovia 1935; prólogo de Keppler a: M. NISSEN, *Der Rembrandtdeutsche*, Friburgo 1926, p. 1-6, donde Keppler habla también de expresiones infiltradas por Langbehn, «que hoy no desearía yo ver en el discurso».

14. Cf. más adelante 664s 696-704.

15. Sobre esta «Sociedad para la cultura cristiana», cuyos argumentos contra el índice eran en substancia los mismos que sostuvo el cardenal Frings durante el Vaticano II, véase K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei* VII, Colonia 1930. 187ss. También A. TEN HOMPEL, *Indexbewegung und Kulturgesellschaft*, Bonn 1908.

numento «haber sido sorprendidos por ignorancia de la verdad católica», o bien «haberse rebelado contra la autoridad de la santa sede»[16]. Con el nombramiento como nuncio en Munich del anteriormente general de los dominicos, Frühwirth, se trató de contrarrestar el temido deslizamiento progresivo de la católica Alemania hacia el liberalismo e iniciar un cambio de mentalidad[17].

Sin embargo, no cesaron el torbellino y los enfrentamientos polémicos. Más bien se reanimaron con las controversias en torno a la encíclica *Pascendi* y luego en torno al juramento antimodernista[18]. El año 1909 la revista «Siglo XX» se convirtió en «El nuevo Siglo» con el significativo subtítulo: «Órgano de los modernistas alemanes». Ahora bien, algunos meses después se produjo un viraje bajo la dirección de un joven seglar idealista, Philipp Funk[19], procedente de la *Jugendbewegung* católica, al que caracterizaba «una mezcla de espíritu combativo y de interioridad religiosa» (Spörl). Se apartó de la tendencia puramente negativa y polémica de la revista, la distinguió netamente del modernismo francés y del movimiento austríaco de separación de Roma *(Los vom Rom!)* y declaró que el catolicismo de reforma tenía que ser «un asunto que debía tratarse *dentro* de la Iglesia».

---

16. Textos en A. MICHELITSCH, *Der neue Syllabus*, Graz 1908, 53-55. L. PASTOR llegó hasta el extremo de decir que la inauguración del monumento podría dar lugar a un «Concilio de los reformadores» (cf. *Tagebücher* 461). Del comité formaban también parte, además de S. Merkle, entre otros: Julius Bachem, H.C. Cardauns, A. Dyroff, E. Eichmann, H. Finke, F.X. Funk, H. Grauert, F. von Hügel, C. Muth, J. Sauer, J. Sickenberger, M. Spahn. El monumento es un busto de mármol con la inscripción: *Vivas in Deo*. Cf. K. HENNEMANN, *H. Schell im Lichte zeitgenössischer Urteile*, Paderborn 1909.

17. *Tagebücher* de L. VON PASTOR 482 y 485. Véase también A. WALZ, *Andreas Kardinal Frühwirth*, Viena 1950, 304-305.

18. Entre los pocos alemanes que se adhirieron públicamente al modernismo hay que mencionar a: J. Schnitzer (1859-1939), profesor en Munich y autor de notables trabajos sobre Savonarola (cf. F. HEILER, en *J. Schnitzer, ein Vorkämpfer des deutschen Reformkatholizismus*, en «Eine heilige Kirche» 21 [1939] 297-313); K. Gebert (1860-1910), neokantiano, presidente de la Krausgesellschaft; H. Koch (1869-1940), cuyos trabajos sobre san Cipriano lo condujeron a rechazar el dogma sobre el papa (cf. RGG³ III, 1687); y sobre todo Th. Engert (1875-1945), exegeta y discípulo de Schell, que había asumido la dirección de la revista «Zwanzigstes Jahrhundert»; en 1910 pasó al protestantismo (véase *Gesammelte modernistische Vorträge*, Wurzburgo 1909, 10); cf. DHGE XV, 492-493.

19. Sobre Philipp Funk, antiguo seminarista de la diócesis de Rottenburg, que después de la primera guerra mundial formó parte del grupo de «Hochland» y desde 1926 fue profesor de historia en la universidad de Friburgo, véase J. SPÖRL, en HJ 57 (1937) 1-15, y A. HAGEN, *Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus* III, Suttgart 1954, 244-283. Expuso su programa de reforma en *Das geistige Erbe von F.X. Kraus*, 1912; *Von der Kirche des Geistes*, 1913; *Der religiöse Schell*, 1916. Nuevo subtítulo de la revista: «Semanario de cultura religiosa».

Entre las figuras que estuvieron en conexión con el catolicismo reformista por los años de 1910 hay que mencionar una vez más un personalidad de índole bien definida y de gran temperamento, que abogó por la verdad con intrepidez e incondicionalmente: S. Merkle[20], profesor de historia de la Iglesia en Wurzburgo, cuyos cursos habían dado lugar a fricciones con la dirección del seminario y con los departamentos episcopales. Ya en 1902 se quejaba el cardenal Steinhuber de que la mayoría de los «reformadores» muniqueses provenían de las filas de sus discípulos[21].

Merkle fue el pionero de un nuevo enfoque católico más positivo de Lutero, así como de la ilustración católica. Su actitud y sus opiniones habían sido muy mal recibidas por los círculos ultramontanos, cuya indignación llegó al colmo cuando Merkle en 1912 se pronunció contra los proyectos de una universidad católica y defendió las facultades teológicas integradas en las universidades del Estado. Una de las razones principales de la conservación de dichas facultades era, según él, la extraordinaria contribución que aportaban al mantenimiento de la paz religiosa en Alemania. Ahora bien, en razón del encono acumulado durante el *Kulturkampf*, se habían agudizado todavía más los contrastes confesionales en numerosos epígonos de la corriente de Maguncia. Éstos se sentían aún más reasegurados en su posición por el apoyo que Pío X había prestado en la disputa sobre los sindicatos[22] a los adversarios de los sindicatos interconfesionales. Así pues, en vísperas de la primera guerra mundial, las discusiones políticas y sociales se entrecruzaban en Alemania con las controversias en torno al catolicismo de reforma, como había sucedido en Francia algunos años antes en el transcurso de la controversia sobre el modernismo.

---

20. Sobre Sebastian Merkle (1862-1945), que había alcanzado nombradía en el mundo intelectual con su edición de los *Diarios del concilio de Trento* (I, 1901; II, 1911), cf H. JEDIN, en ThQ 130 (1950) 1-20, y A. BIGELMAIR, en *Lebensläufe aus Franken* VI, Wurzburgo 1960, 418-435, Cf. 13.

21. *Tagebücher* de L. VON PASTOR 396.

22. V. más adelante, 664s 696-704.

FUENTES: A. Loisy, *Mémoires,* 3 vols., París 1930-1931; cf. al respecto M.-J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme,* París 1932 y É. Poulat, *Une oeuvre clandestine d'H. Bremond,* Roma 1972; A. Houtin - F. Sartiaux, *A. Loisy. Sa vie, son oeuvre,* pub. con anotaciones de É. Poulat, París 1960; cf. al respecto A. Vidler, *A Variety of Catholic Modernists,* 29-33; A. Houtin, *Une vie de prêtre. Mon expérience,* París 1926; P. Alfaric, *De la foi à la raison. Scènes vécues,* París 1965; J. Turmel, *Comment j'ai donné congé aux dogmes,* París 1935; id., *Comment l'Église romaine m'a donné congé,* París 1937; J. Guitton, *Dialogues avec M. Pouget,* París 1954; J. Chevalier, *P. Pouget,* Pogia, París 1955; *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse,* pub. por R. Marlé, París 1960; cf. al respecto É. Poulat, *Histoire, dogme et critique,* 40-41 513-515 587 y «Revue belge de philosophie et d'histoire» 41 (1963) 1164-1166; M. Bécamel, *Lettres de Loisy à Mgr. Mignot,* en BLE 67 (1966) 3-44 81-114 170-194 257-286, 69 (1968) 241-268; M. Blondel - A. Valensin, *Correspondance 1899-1912,* 2 vols., París 1957; M. Blondel - J. Wehrlé, *Correspondance,* pub. por H. de Lubac, 2 vols., París 1966; M. Blondel - L. Laberthonnière, *Correspondance philosophique,* pub. por C. Tresmontant, París 1961; H. Bremond - M. Blondel, *Correspondance,* pub. por A. Blanchet i-ii, París 970-1971; H. Bernard-Maître, *«Histoire et dogme» de M. Blondel d'après les papiers inédits d'A. Loisy,* en RSR 57 (1969) 49-74; id., *Lettres d'H. Bremond à Loisy,* en BLE 69 (1968) 3-24 161-184 269-289; B. Neven, *Lettres de Mgr. Duchesne à A. Loisy et à Fr. v. Hügel,* en «Mélanges de l'École française de Rome» 84 (1972) 283-307 559-599; R. Aubert, *Aux origines de la réaction antimoderniste. Deux documents inédits,* en EThL 37 (1961) 557-578.

El legado escrito de Loisy y de Houtin se conserva en la Bibliothèque nationale de París; el de Blondel, en el Institut supérieur de philosophie de Lovaina; el de Laberthonnière en los padres del Oratorio en París; el de Mignot en el arzobispado de Albi y en el obispado de Rodez.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras generales de Rivière, Vidler, Houtin, etc. (cf. p. 586), v. sobre todo É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste,* Tournai-París 1962 (trad. cast.: *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica,* Taurus, Madrid 1974), cf. al respecto RH 230 (1963) 262-267, con un epílogo muy provechoso: *Pseudonymes et anonymes modernistes* (621-676). También: A. Houtin, *La question biblique au XX^{e} siècle,* París 1906; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi,* Lovaina ^{2}1950, 265-292; F. Rodé, *Le miracle dans la crise moderniste,* París 1965.

Sobre A. Loisy: Además de la biografía de Houtin-Sartiaux (cf. antes; con un catálogo completo de las obras de Loisy, p. 303-324), v. tam-

bién F. HEILER, *Der Vater des katholischen Modernismus, A. Loisy,* Munich 1947; M. DELL'ISOLA, *A. Loisy,* Módena 1957; R. BOYER DE SAINTE-SUZANNE, *A. Loisy entre la foi et l'incroyance,* París 1968; R. AUBERT, en *Die Wahrheit der Ketzer,* pub. por H.J. SCHULTZ, Stuttgart 1968, 172-183 349-357; D. BADER, *Der Weg Loisys...,* en FreibThSt (1974).

Sobre M.-J. Lagrange y M. Blondel, cf. p. 460 (bibliografía), 450-451, nota 20 y 21.

Sobre P. Batiffol, cf. J. RIVIÈRE, *Mgr. Batiffol,* París 1929 y A. HOUTIN, *Ma vie laïque,* París 1928, 150-155. *Sobre J. Turmel,* cf. F. SARTIAUX, *J. Turmel prêtre, historien des dogmes,* París 1931 y A. VIDLER, *A Variety...,* 56-62. *Sobre Mignot, Houtin, Bremond, Laberthonnière y Le Roy,* cf. luego, notas 12 13 15 17 19.

Loisy escribe con toda razón: «La *Histoire du modernisme* de Houtin parte de una ficción, a saber, de la coincidencia de las ideas de Duchesne entre 1881 y 1889 sobre la historia de la primitiva Iglesia con mis ideas sobre la historia de la Biblia y las de Hébert sobre la filosofía.»[1]. En realidad consta que en un principio no hubo una acción concertada —ni siquiera a nivel nacional— sino simplemente diversas posturas que se fueron produciendo espontáneamente durante los últimos años del pontificado de León XIII y se vieron favorecidas por el clima general de reconciliación de la Iglesia con la sociedad moderna que parecían sugerir diversas iniciativas del papa. Bajo este respecto había sido sin duda sintomática la controversia sobre el americanismo[2].

Por un lado, filósofos influenciados por el neokantismo y que creían tener su maestro en Maurice Blondel, cuyas ideas falseaban con frecuencia, aspiraban a remplazar el intelectualismo escolástico con una doctrina que integrara las energías del corazón y las actuaciones concretas de la vida. Algunos de ellos estaban bajo la difusa esfera de influencia del simbolismo religioso que se remontaba a Schleiermacher, asociado con el evolucionismo de cuño hegeliano o spenceriano. Daban a entender que en la teología había que renunciar a concepciones inmutables y que, sobre la base de siempre renovadas interpretaciones, había que mantener el contacto con la vida que se halla en constante progreso. El filósofo Marcel Hébert[3], sacerdote y director de un gran colegio de París,

1. *Mémoires* I, 535. Sobre L. Duchesne, véase p. 458.
2. V. antes, cap. XXIV.
3. Sobre Marcel Hébert (1851-1916), véase A. HOUTIN, *M. Hébert,* París 1925, y A. VIDLER, *A Variety. .* 63-75.

se adhirió a esta tendencia, que recibió un fuerte impulso de la obra de A. Sabatier: *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (1897), libro que contribuyó a que se propagaran también en Francia los modos de ver del protestantismo liberal alemán [4].

Paralelamente a este movimiento filosófico, que tenía su órgano más importante en los «Annales de philophie chrétienne», jóvenes teólogos que estaban familiarizados con la crítica histórica de Duchesne, descubrieron que la ciencia alemana no católica, aplicando los principios de crítica histórica a los testimonios escritos y a la historia de los comienzos del cristianismo, había puesto en cuestión ciertas interpretaciones tradicionales, sobre todo tocante a la obra de Moisés, a la historia de la religión de Israel, a la actividad docente de Cristo, a la vida de las primeras generaciones cristianas.

Esto les planteaba el problema de hasta qué punto la fe católica era todavía conciliable con los resultados de la moderna ciencia exegética. La encíclica *Providentissimus* publicada por León XIII el año 1883 [5] había, sí, esbozado algunos principios para la solución de estos problemas, pero no los había ni con mucho resuelto todos. Con sus advertencias que ponían en guardia contra una crítica exagerada en extremo había incluso animado a los elementos conservadores a estigmatizar como inficionada de raíz por prejuicios racionalistas toda tentativa de aplicar los métodos críticos a los textos inspirados.

Había en cambio otros exegetas, cada vez más numerosos, que sostenían que tampoco en esta materia significaba en modo alguno una profanación el empleo de los métodos críticos, sino que, por el contrario, la sinceridad y probidad intelectual imponía incluso la aplicación también al estudio de la Sagrada Escritura, de los principios acreditados del método histórico, y ello aun exponiéndose al peligro de tener que modificar consecuentemente el «frente» tradicional en las discusiones entre creyentes y racionalistas. A este respecto se introducían distinciones de principio:

4. V. algunos datos en el libro de J. FONTAINE, *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français*, París 1902. Por lo demás, en el libro se echan de menos los matices.

5. Sobre este documento, las circunstancias que lo suscitaron y las reacciones a que dio lugar, véase antes, 463-467.

entre los resultados literarios e históricos —con frecuencia aceptables— de la investigación crítica, y una concepción de la historia de Israel y de los orígenes del cristianismo que descarta sistemáticamente el punto de vista sobrenatural.

En esta perspectiva, un antiguo discípulo de monseñor Duchesne, Alfredo Loisy (1857-1940), se había consagrado desde 1883 al estudio del Antiguo Testamento y luego de los Evangelios. El padre M.-J. Lagrange había fundado en 1890 la Escuela Bíblica de Jerusalén y creado dos años después la «Revue biblique». Ahora bien, mientras que este último se restringía al mundo de los especialistas y ponía gran cuidado en mostrar la concordancia de los resultados de su investigación con la doctrina oficial de la Iglesia —lo que, por lo demás no impidió que fuera atacado por los conservadores y ser incluso denunciado en Roma—, Loisy y varios de sus colaboradores se mostraron menos circunspectos.

Este grupo, convencido de que ante los progresos de la llamada «crítica independiente», la apologética católica debía reformar totalmente sus posiciones, no vaciló en echar por tierra, incluso en revistas muy propagadas, toda una serie de tesis tradicionales. Si en 1896 una mente tan abierta como P. Batiffol habló ya a este respecto de «audacias superfluas» y algo más tarde de la «anarquía intelectual que en estos momentos pone en conmoción al clero francés y a su *élite* de pensadores e investigadores»[6], se comprende la inquietud y preocupación de las autoridades eclesiásticas que desgraciadamente sólo en escasa medida se hallaban en condiciones de abordar con conocimiento de causa los problemas planteados[7].

El mismo León XIII, no obstante su empeño en no poner trabas al progreso de las investigaciones, estimó necesario dirigir una carta a los obispos de Francia, en la que, entre otras cosas, los

6. Carta al P. Lagrange, citada por FERNESSOLE, *Pie X*, II, París 1953, 171; carta al canónigo Birot, de enero de 1901, citada en BLE 67 (1966) 271. Añadía además: «Tan poca simpatía como usted tengo yo por los curialistas, los Mazzella y *tutti quanti*, pero Loisy y sus amigos ¿no trabajan sin quererlo precisamente por los intereses de estos curialistas?»

7. El decreto del Santo Oficio, de 13 de enero de 1897, sobre la autenticidad del *Comma johanneum* (ASS 29 [1896-97] 637), que quería zanjar autoritativamente una cuestión de crítica textual, es un ejemplo típico de la mentalidad que reinaba en los círculos romanos.

ponía en guardia contra «las tendencias inquietantes que trataban de insinuarse en la exposición de la Biblia» [8]. Este documento dio pie al jesuita francés J. Fontaine para estigmatizar en una serie de artículos las «infiltraciones protestantes» en el clero francés, volviéndose sobre todo contra la «Revue d'histoire et de littérature religieuse» que había sido fundada por Loisy en 1896, y contra los artículos de Loisy que, destinados a un extenso público, habían sido publicados en la «Revue du clergé français», y en los que se trataba de la revelación primigenia, de la evolución de la religión de Israel o de la evolución del dogma.

La muerte en 1900 del cardenal Mazzella, que había sido prefecto de la Comisión del Índice y en torno al cual se habían agrupado los conservadores, especialmente numerosos y activos en la Compañía de Jesús, y diversas intervenciones cerca del papa (en particular por parte del obispo de Albi, monseñor Mignot), proporcionaron una cierta distensión. Así lo mostró, a fines del verano de 1901, la creación de la Comisión Bíblica, que fue constituida oficialmente en octubre de 1902 [9]. El nombramiento del franciscano P. Fleming como secretario de la Comisión, los nombres de los primeros consultores, que en gran parte habían sido elegidos de entre las filas de los exégetas progresivos, y el plan primitivo de hacer de la «Revue Biblique» el órgano de la Comisión, ilustraron el carácter más bien constructivo que represivo de esta iniciativa. Sin embargo, esto era simplemente la calma que precede a la tempestad. Ya algunas semanas después una nueva intervención de Loisy desencadenó una vez más la controversia con renovada violencia.

Loisy era un investigador de extraordinaria relevancia científica. A una precisa información de primera mano y una penetrante inteligencia crítica se asociaba en él el talento de un escritor adornado de extraordinarias dotes de exposición. Debido a la encíclica *Providentissimus*, se vio Loisy forzado a abandonar su cátedra en el Institut Catholique de París. El ocio que le pro-

---

8. Encíclica *Depuis le jour*, de 8 de septiembre de 1899 (ASS 32 [1899-1900] 193-213). Ya el año anterior, la carta de 25 de noviembre de 1898 al general de los Frailes Menores (ASS 31 (1898-99) 264-267) lamentaba «una forma audaz y libre de interpretación» en el terreno de la exégesis.

9. Véase A. Loisy, *Mémoires* II. 84-90, y M.-J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme* 119-135. Cf. 469.

porcionó esta exoneración de su cargo la aprovechó para desplazar sus investigaciones del campo de la exégesis técnica a los problemas generales que plantea la Sagrada Escritura, a saber, al sentido de la verdad divina que en ella se expresa y al valor de la Iglesia que la conserva. La traducción francesa de los cursos de Adolf Harnack sobre *La esencia del cristianismo,* aparecida el año 1902, le ofreció la oportunidad de proponer una síntesis del sistema de apologética católica que él había elaborado poco antes. Lo hizo en el librito intitulado *L'Évangile et l'Église,* que en noviembre de 1902 apareció en el mercado librero y del que se dijo que pocos libros habían causado tal sensación y suscitado tal conmoción en el mundo de la religión (F. Klein).

Loisy estaba convencido, al igual que el célebre historiador protestante, de que no había pleno acuerdo entre el contenido del Evangelio interpretado críticamente y las diferentes formas que había asumido el cristianismo histórico. Quería sin embargo probar que este desacuerdo no significaba desfiguración, como pretendía el protestantismo. Muy al contrario, según él, la evolución del catolicismo en el triple aspecto de institución, de dogma y de culto, mostraba, en ininterrumpida conexión con el mensaje auténtico de Jesús, la figura de Cristo tal como se podía reconstruir sobre bases históricas. De todas formas, se trataba de una continuidad fundamentalmente distinta de la afirmada por la apologética tradicional.

Loisy se dejó guiar por las ideas de la escuela escatológica alemana, aunque repensó a fondo sus argumentos de manera sumamente original y declaró finalmente que Jesús no había pretendido organizar una sociedad religiosa que continuara su obra aquí en la tierra, sino que se había más bien limitado a proclamar la inminente instauración del reino de Dios. Ahora bien, según él las cosas habían marchado de manera distinta de lo previsto: «Jesús anunció la venida del reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia.» La Iglesia, sin embargo, quedó orientada hacia la esperanza mesiánica y, dado que la hora se hacía esperar, asumió la misión de alimentar y organizar esta expectativa. De esta adaptación del concepto de reino a las condiciones variables de tiempo y de lugar surgieron según Loisy las sucesivas fórmulas de sus dogmas, la evolución de sus instituciones jerárquicas, el desarro-

llo de sus ritos sacramentales. Esta experiencia del pasado, añadía Loisy, muestra que la esencia del cristianismo debe cifrarse en el devenir y no en un núcleo fijo, como pensaba Harnack. Por consiguiente se puede predecir la posibilidad y hasta la probabilidad de nuevos descubrimientos en el futuro. Dado que los dogmas de la Iglesia «responden al nivel general de los conocimientos humanos en el tiempo y en los círculos en que fueron establecidos», resulta de ello que una modificación substancial en el nivel de la ciencia puede hacer necesaria «una nueva interpretación de las viejas fórmulas», y ello tanto más, cuanto que es claro que «los dogmas no son verdades llovidas del cielo» y que con respecto a la verdad eterna no pueden pasar nunca de ser símbolos.

En los círculos que estaban al corriente de las dificultades a que quería dar respuesta Loisy, la primera reacción a sus tesis fue en general positiva: finalmente había alguien que en base a un riguroso método científico, frente a la arrogante crítica de los protestantes liberales aportaba la prueba de que la Iglesia católica era el único fruto legítimo del Evangelio. Otros lectores, en cambio, se escandalizaron sobre todo del no conformismo de esta nueva apologética, que suscitaba la cuestión de hasta qué punto era compatible con la ortodoxia católica, y ello no obstante las múltiples precauciones retóricas tomadas por el autor, que se limitaba a insinuar muchos de sus puntos de vista más bien que fijarlos con claridad. Así, no tardaron en mezclarse a los elogios también críticas e impugnaciones, las cuales, por lo demás, provenían no sólo de los círculos conservadores, en los que con frecuencia «el lenguaje tajante ocultaba la más absoluta *ignoratio elenchi*» [10], sino también de especialistas muy abiertos y de miras muy amplias, tales como el padre Lagrange y sobre todo monseñor Batiffol, que convirtió su Institut Catholique de Toulouse en «un baluarte de la lucha contra el modernismo» y, por razones aún no aclaradas, contribuyó a dar virulencia a la lucha [11].

---

10. J. RIVIÈRE, o.c. 169. Hay, sin embargo, que retener la observación de É. POULAT, *Histoire, dogme et critique* 291: «Si bien estaban escasamente equipados para resolver los problemas planteados, tenían sin embargo la suficiente información teológica para localizarlos y para destacar las divergencias de opiniones.»

11. É. POULAT, o.c. 364-392. Poulat plantea incluso la cuestión: «¿Qué participación tuvo en la condenación del modernismo la escuela progresista [es decir, la escuela de Batiffol y Lagrange]?» (p. 366).

Ya el 17 de enero de 1903 el cardenal Richard, arzobispo de París, a instancias del cardenal Perraud, había condenado la obra que «era apropiada para desorientar muy gravemente la fe de los fieles en los dogmas fundamentales de la doctrina católica». Sin embargo, el episcopado en general, con cuatro o cinco excepciones, estimó más conveniente no pronunciarse todavía. También León XIII adoptó este punto de vista. Pero, la atmósfera de Roma cambió durante el verano, tras la elección de Pío X, que hacía ya algún tiempo que seguía lleno de preocupación esta efervescencia teológica y exegética en Francia.

La controversia estalló de nuevo y todavía con mayor fuerza en el otoño, cuando Loisy publicó un nuevo volumen con explicaciones en justificación del primer libro: *Autor d'un petit livre*. El objetivo principal de este escrito era para él librar a los historiadores católicos de una tutela que él calificaba de anacrónica y recalcaba insistentemente la independencia de la crítica bíblica con respecto a la doctrina teológica. Pero ni siquiera se contentó con esto, sino que afirmó con mayor claridad aún que, contrariamente a las pretensiones de la apologética clásica, la divinidad de Cristo se sustrae a la historia, e igualmente su resurrección, su concepción por la Virgen o cualquier otra intervención personal de Dios en la marcha de los asuntos humanos. Según él, no es objeto de la historia la existencia de Cristo resucitado, sino únicamente la fe de los discípulos en esta existencia, fe que, por lo demás, se fue perfilando progresivamente. Si bien inducía a distinguir entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe, sin embargo, contrariamente a lo que afirmaban con frecuencia sus oponentes católicos, no dijo él que la fe estime verdadero lo que a los ojos de los historiadores aparece falso. Y aun cuando por un lado creía poder asegurar que bajo el influjo de la fe que actúa en la conciencia cristiana se había efectuado no sólo una evolución de la institución eclesiástica, sino también una idealización de la persona de Jesús, por otro lado siguió siendo siempre de parecer que existe correlación entre este fenómeno de la conciencia colectiva y su apoyo objetivo.

Ahora bien, estas explicaciones no sólo no lograban acallar las preocupaciones, sino que todavía las reforzaban más, y el nuevo librito tropezó esta vez con la oposición casi unánime de

los teólogos y del episcopado. Por otro lado, se produjeron renovadas intervenciones en favor de Loisy en Roma, concretamente por parte del Barón von Hügel, que hacía tiempo se contaba entre los admiradores de este pensador, y de monseñor Mignot, uno de los pocos prelados franceses que habían comprendido que era absolutamente imprescindible dar acogida a los nuevos métodos críticos también en el marco de las ciencias eclesiásticas[12]. Sin embargo, el Santo Oficio condenó el 16 de diciembre de 1903 las obras principales de Loisy, aunque recurriendo a formulaciones bastante vagas, que parecían indicar que todavía se vacilaba en tomar partido a fondo. Loisy hizo saber poco después que se sometía a la decisión de Roma. Durante tres años se abstuvo también de intervenir en las controversias que él mismo había suscitado y se consagró más bien, en silencio, a su gran comentario de los Evangelios sinópticos (1907-08).

Más tarde declaró reiteradamente que ya mucho antes de la publicación de *L'Évangile et l'Église* había perdido la fe en la divinidad de Cristo y hasta en la existencia de un Dios personal, aunque había preferido mantener ocultas sus verdaderas ideas en la esperanza de poder iniciar con grandes perspectivas de éxito una reforma de la Iglesia desde dentro, que le parecía provechosa para la humanidad. Su biografía por Houtin[13], que lo había conocido bien, parece confirmar a primera vista sus declaraciones. En cambio algunas penetrantes observaciones de É. Poulat, editor del texto de Hutin, que había permanecido largo tiempo inédito, permiten conjeturar que precisamente la existencia de este manuscrito, del que Loisy tenía algún conocimiento, aunque sin haber visto el texto mismo, explica en parte la reconstrucción de su evolución religiosa, que Loisy quiso dar *a posteriori*, una vez se hubo desligado de toda fe positiva. Esto restringe la credibili-

12. Sobre el barón Friedrich von Hügel, v. más adelante, 616. Sobre monseñor Mignot (1842-1918), véase L. DE LACGER, *Mgr. M.*, París 1933, que se ha de matizar con É. POULAT, *Histoire, dogme et critique* 448-484, y completar con las cartas publicadas recientemente por M. BÉCAMEL, en BLE 67 (1966) 3-44 81-114 170-194 257-286, 69 (1968) 241-268, 71 (1970) 262-273.

13. Sobre Albert Houtin (1867-1926), sacerdote e historiador, que se fue separando progresivamente de la Iglesia y de la fe cristiana y en 1902 había publicado un balance irónico *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e^ siècle,* donde ponía de manifiesto la debilidad de las respuestas que se oponían a la exégesis racionalista antes de la entrada en escena de Loisy, véase É. POULAT, o.c. 332-363. Sobre la cuestión bíblica durante el pontificado de León XIII, cf. cap. XXIII.

dad de las explicaciones del exegeta sobre la verdadera fecha en que cesó de creer y demuestra que no faltaron quienes demasiado precipitadamente dieron fe a sus propias declaraciones. En todo caso los fragmentos de cartas y los recuerdos que publicó R. de Boyer con el título *Loisy entre la foi et l'incroyance* confirman cuán lejos estaba Loisy de un Renan, cuyo racionalismo cientista detestaba, o de un Houtin, que desde más de un aspecto era su genio maligno [14].

Cierto que ya en 1900 distinguía Loisy entre *foi y croyances*, entre fe y creencias, pero los progresos de la sociología del conocimiento religioso, de la teología de la fe y de la hermenéutica permiten hoy comprender la psicología de los modernistas mejor que a comienzos del siglo.

Sea lo que fuere de las opiniones personales de Loisy, en todo caso consta que él fue el catalizador de una desazón que se fue extendiendo cada vez más entre los intelectuales católicos y que sus dos «libritos» y su condenación desencadenaron una disputa teológica que se prolongó hasta 1908 y se extendió mucho más allá de las fronteras francesas. Mientras que a los teólogos conservadores les parecía Loisy un nuevo Renan, peor que el primero, sus defensores recordaban el proceso contra Galileo o replicaban que se estaba introduciendo «el affaire Dreyfus del clero».

Estas ideas revolucionarias hallaron gran eco en ciertos ambientes intelectuales, especialmente entre el clero joven. Ejercían fascinación aquellos sugestivos modos de ver que, junto con la fina percepción de los múltiples niveles de las verdades históricas, se distinguían tan radicalmente del carácter superficial y de las ingenuidades de las «Vidas de Jesús» y de las historias del cristianismo primitivo de que disponía el público católico. Las ideas de Newman —con frecuencia bastante mal entendidas— sobre la evolución de la doctrina cristiana y sobre las relaciones entre la fe y la razón, que por entonces fueron propagadas en Fran-

---

14. Cf. É. Poulat, *Une oeuvre clandestine d'H. Bremond* 21-22: «El modernismo de Loisy se situaba en realidad en el centro de un campo de tendencias, cuya derecha estaba representada por el progresismo de monseñor Batiffol, del padre Lagrange, del padre Grandmaison, etc. y que a la izquierda tropezaba con el racionalismo de hombres como Turmel, Houtin y Sartiaux. Las constantes relaciones de estos dos últimos con Loisy y la oposición indiferenciada de los primeros pudieron paliar la profundidad y el significado de sus divergencias de opiniones, que no eran tan sólo cuestión de temperamento.»

cia por Bremond[15], les ofrecían al parecer la garantía de un cardenal en favor del camino apologético que había trazado Loisy y en favor asimismo de una concepción menos conceptual de la revelación. Además entreveían todo el provecho que se podía sacar del hecho de asegurárseles que los Evangelios no son escritos históricos en sentido estricto, sino documentos de índole catequética que expresaban la fe de las primeras generaciones cristianas tal como ésta pugnaba por formularse. A esto se añadió todavía en diferentes demócratas cristianos la conciencia de un paralelismo entre sus aspiraciones a una cierta adaptación de la Iglesia a la sociedad moderna y la obra de renovación emprendida por Loisy en plano teológico por un lado, y por otro entre la exigencia de autonomía del exegeta o del historiador del dogma frente al magisterio eclesiástico, formulada por el mismo Loisy, y sus propias exigencias democráticas de autonomía de los seglares y de la sociedad civil frente a la autocracia clerical. El semanario lionés «Demain» (1905-07), dirigido por dos jóvenes seglares, es un buen representante de esta actitud de espíritu.

Muchos de los entusiastas admiradores de Loisy pensaban como Bremond, que aludía al diluvio de la crítica racionalista en los siguientes términos: (Loisy) «es un verdadero Noé, y la Iglesia se alegrará de tener su arca»[16]. Pero había también otros muchos que se sentían muy preocupados, y no sólo en el campo de los conservadores, como lo demuestra el tomo de correspondencia compilado por P. Marlé. Había progresistas que convenían con Loisy en la necesidad de una profunda revisión de la apologética católica tradicional y en una serie de conclusiones críticas. No obstante, vacilaban en dar su consentimiento a su radical punto de

15. De 1904 a 1906 publicó tres volúmenes de extractos (traducidos) relativos a la evolución del dogma y a la psicología de la fe, y también *Newman, essai de biographie psychologique*. Sobre Henri Bremond (1865-1933), véase DSAM 1928-1938; *Entretiens sur H. Bremond*, ed. dir. por J. Dagens - M. Nédoncelle, París-La Haya 1967, en particular 43-98; É. Poulat, *Une oeuvre clandestine d'H. Bremond*, Roma 1972. Sobre sus relaciones con el movimiento modernista, hay que retener —aparte de esta última obra— la opinión de Loisy: «Bremond no estuvo implicado muy estrechamente en la batalla modernista. Estuvo únicamente al servicio de la Cruz Roja: recogió los cadáveres y vendó a los heridos.»

16. H. Bremond - M. Blondel, *Correspondance* i, 494 (23-5-1904). Sobre este entusiasmo en la juventud, véase É. Poulat, *Histoire, dogme et critique* 270-315, que cita entre otras cosas el testimonio de monseñor E. Amann, en RevSR 10 (1930) 676-693, especialmente 685. Véase también la encuesta llevada a cabo en 1906 por M. Rifaux sobre «Les conditions du retour au catholicisme», París 1907; cf. J. Rivière, o.c. 258-261.

vista sobre la total autonomía de la crítica con respecto al magisterio eclesiástico y en someter incluso a discusión el concepto de ortodoxia. Tal era, entre otros, el caso de monseñor Batiffol — aunque con el interés muy patente de recobrar su buen nombre a los ojos de Roma — o el de Blondel, cuyos artículos, que llevaban el título de «Histoire et dogme», cargaban el acento sobre el genuino concepto de tradición en el sistema católico y todavía hoy día se muestran especialmente clarividentes, si bien el filósofo de Aix compartía la dificultad, corriente en los filósofos, de penetrar en la problemática de los historiadores y no siempre percibió el alcance de los problemas suscitados por Loisy.

Aun cuando Loisy ocupó el centro de las controversias que conmocionaron al mundo de los intelectuales católicos en los primeros años del siglo XX y con cierta razón puede ser considerado como el «padre del modernismo» (Heiler), sin embargo no eran la cuestión bíblica y la historia del dogma los únicos terrenos en que por el mismo tiempo se suscitaron controversias fundamentales, que a los unos parecían imprescindibles para salvar lo que todavía se pudiera salvar del cristianismo, mientras que a los otros les parecían destruir sencillamente lo esencial de la fe cristiana, tal como ellos la entendían.

Las controversias que a fines de los años noventa se habían desencadenado en torno a las sugerencias de Blondel relativas a la renovación de la apologética mediante el empleo del método filosófico de la inmanencia (apologética de la inmanencia) se habían ido calmando poco a poco. Sin embargo, uno de sus discípulos, el padre Laberthonnière [17] dio lugar a que volvieran a reanimarse las discusiones y las extendió al entero problema del conocimiento religioso. En dos colecciones de artículos, *Essais de philosophie religieuse* (1903) y *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904), que Loisy consideraba como «un Maurice Blondel traducido al francés», criticaba las filosofías de las «esencias» y, bajo el nombre de un dogmatismo moral, trazó de reemplazarlas por una

---

17. Sobre Lucien Laberthonnière (1860-1932), véase E. CASTELLI, *Laberthonnière*, París 1931; L. PASSAGLIA, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière. La formazione di un pensiero*, Milán 1967; TH. PERRIN, *Le P. Laberthonnière*, París 1970; A. NGINDU, *Le problème de la connaissance religieuse dans la crise moderniste. L. Laberthonnière*, Kinshasa 1972, tesis; *Laberthonnière. L'homme et l'oeuvre*, ed. dir por P. BEILLEVERT, París 1972. Cf. 451.

filosofía de la acción de cuño personalista; analizó también una de las cuestiones fundamentales suscitadas por los modernistas: la cuestión de la originalidad y peculiaridad del cristianismo considerado como la religión histórica revelada. Su concepción de la filosofía lo indujo a someter a una crítica radical el tomismo, que por lo demás no conocía bien, y a asociar tan íntimamente el orden natural y lo sobrenatural que daba la sensación de quererlos fundir en uno. Además, se dejó guiar por la crítica blondeliana del «extrinsecismo» y reprochó a la Iglesia proceder demasiado autoritariamente. En consecuencia, los teólogos aferrados a la tradición tenían no pocas razones para atacarlo, tanto más cuanto que el año 1905 se intensificó aún más su influencia al asumir, en colaboración con Blondel, la dirección de los «Annales de philosophie chrétienne» [18]. Fundó además una «Association d'études religieuses», en la que se reunían periódicamente filósofos y hombres de ciencia cristianos que tenían la mente abierta a las modernas corrientes de ideas.

Fue precisamente un miembro de este grupo, el matemático y filósofo E. Le Roy [19], discípulo de Bergson, al que preocupaban notablemente los problemas religiosos, quien desencadenó entre teólogos y filósofos católicos una de las discusiones más apasionadas de aquellos agitados años «un verdadero tumulto», como la calificó Rivière. A principios de 1905 publicó Le Roy un artículo que llevaba por título *Qu'est-ce qu'un dogme?* [20], en el que requería a filósofos y teólogos a preguntarse qué sentido pueden tener las fórmulas dogmáticas propuestas por la Iglesia a sus fieles, para una inteligencia moderna de cuño científico. Volvía a poner en discusión la concepción clásica del dogma, que para él estaba ligada a la filosofía escolástica heredada de la edad media y a su concepto estático de una verdad fijada para siempre en forma esteretotipada, subrayada la radical desproporción entre los misterios y la mente humana y proponía que se atribuyera a

---

18. Véase el artículo inaugural de la nueva serie con el título *Notre programme* (vol. 151, 5-31).

19. Sobre Édouard Le Roy (1870-1954) véase «Études philosophiques» 10 (1955) 161-210, y TH. TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative*, Lovaina-Léopoldville 1965, 250-267.

20. En «La Quinzaine» 63 (1905) 495-526; reasumido, con importantes ampliaciones en su libro *Dogme et critique* (1907), en el que en las páginas 359-363 se halla una bibliografía de la polémica suscitada por el artículo.

los dogmas un significado esencialmente práctico: así, no se trataría ya de concepciones especulativas, que se nos hayan de imponer, sino de reglas del obrar moral y religioso. Cuando la Iglesia nos las propone, pediría únicamente que creamos que la realidad religiosa contiene efectivamente la materia que justifica la actitud requerida. Si bien destacados pensadores, como el jesuita Grandmaison y los dominicos Sertillanges y Allo, se mostraron comprensivos, sin embargo, la mayoría de los teólogos reaccionaron enérgicamente contra aquel «pragmatismo», en el que — por no haber comprendido en absoluto la problemática de Le Roy — sólo veían un agnosticismo radical. Se pronunciaron, pues, con el mayor rigor contra aquella corriente, tanto más cuanto que Le Roy no ocultaba que daba por seguras una serie de conclusiones de Loisy y además no vacilaba en someter a discusión, en nombre de las exigencias de la actitud moderna del espíritu, el concepto tradicional de milagro y su significado apologético[21].

Así, en el transcurso de pocos años se vio sacudida de repente y casi simultáneamente en toda una serie de puntos cruciales la que A. Dupront llamó «tranquilidad tridentina de todo un mundo eclesiástico». Se trataba, en efecto, nada menos que de la naturaleza de la revelación, de la inspiración de la Sagrada Escritura y del conocimiento religioso, de la persona de Cristo y de su verdadero papel como origen de la Iglesia y de los sacramentos, de la naturaleza y de la función de la tradición oral en el sistema católico y de los límites de la evolución dogmática, de la autoridad del magisterio eclesiástico y del verdadero significado del concepto de «ortodoxia», del valor de la apologética clásica.

Las respuestas dadas por Loisy, Laberthonnière y Le Roy contenían elementos aceptables que a veces señalaban la dirección acertada, como lo demostraron después el ulterior desarrollo de la teología y ciertas tomas de posición del concilio Vaticano II. Sin embargo, estos elementos positivos no estaban todavía suficientemente decantados y fueron con frecuencia presentados sin las finas distinciones que se imponían o con un vocabulario inadecuado, de modo que forzosamente debían provocar desorientación y desconcierto en las mentes conformistas.

---

21. «Annales de philosophie chrétienne» 153 (1906-07) 5-53 166-191 225-259.

Esto es tanto más cierto cuanto que, sobre todo en el caso de Loisy, había que habérselas con afirmaciones a veces verdaderamente ambiguas. Éstas podían interpretarse en sentidos totalmente contrapuestos: como heréticas y en definitiva destructoras de toda fe cristiana, pero también al revés, entendidas, sí, como innovaciones, pero con todo prefectamente ortodoxas y con efecto liberador frente a las dificultades sumamente reales acarreadas por los progresos de las ciencias de la religión.

Las mentes que asumieron la defensa de los innovadores opinaban que éstos, pese a sus imprudencias e imprecisiones, habían abierto un camino provechoso en medio de la penumbra. Sus adversarios, en cambio, sólo veían la primera posibilidad de interpretación y suponían que bajo las formulaciones ambiguas, esta interpretación era la que respondía al verdadero pensamiento de sus autores. Su lucha contra esta corriente fue cada vez más encarnizada, ya que la desorientación y el desconcierto de un principio se fue convirtiendo en un verdadero pánico. Este pánico tenía sus orígenes en una literatura ambigua, que llevaba a círculos cada vez más amplios las controversias del momento, sin pronunciarse claramente en un sentido o en otro. Las consecuencias fueron desastrosas sobre todo en el clero joven, el cual, debido a la formación superficial en los seminarios, estaba poco preparado para conservar la serenidad, y cuyas «explosiones» cada vez más numerosas eran miradas con complacencia por los espectadores[22]. Si se tiene presente que entonces las autoridades eclesiásticas tenían que hacer frente al mismo tiempo a una ofensiva anticlerical especialmente violenta y que el creciente avance del socialismo reforzaba todavía más la tendencia de las derechas a resistir a toda innovación, de cualquier clase que fuese, se comprende aún mejor el desconcierto y la confusión casi general de los católicos responsables, tanto más cuanto que el movimiento iba adquiriendo progresivamente dimensiones internacionales.

---

22. Sobre todo H. HOUTIN, cuyo libro *La crise du clergé*, París 1907, tuvo gran éxito, como lo prueban las reediciones y traducciones.

FUENTES: *Sobre Tyrrell:* Obras, cf. TH. M. LOOME, *A Bibliography of the Published Writings of G. Tyrrell,* en «Heythrop Journal» 10 (1969) 280-314; Supplement, ibidem 11 (1970) 161-169; *G. Tyrrell's Letters, 1898-1909,* pub. por M. PETRE, Londres 1920; *Lettres de G. Tyrrell à H. Bremond,* pub. con anotaciones de A. LOUIS-DAVID, París 1971; otras cartas pub. por M. PETRE, *Autobiography and Life of G. Tyrrell* (cf. luego), por A. LOISY, *Mémoires,* París 1930-1931 y por J.H. GRAHAM, en «The Month» 226 (1968) 178-185, 231 (1971) 111-119 y por TH. M. LOOME, ibidem 229 (1970) 95-101 138-149; existen todavía cartas sin publicar en el British Museum, sección de manuscritos. Véase también F.v. HÜGEL, *Father Tyrrell. Some memorials of the last 12 years of his Life,* en «Hibbert Journal» 8 (1909-1910) 233-252.

Sobre v. Hügel: Selected Letters, 1896-1924, pub. por B. HOLLAND, Londres 1927 (selecciona con el punto de vista de absolverle de la acusación de modernismo); *Letters to a Niece,* pub. por G. GREENE, ibidem 1928; *Spiritual Counsels and Letters,* pub. por D. STEERE, ibidem 1964; otras cartas importantes en A. LOISY, *Mémoires;* respecto de cartas y diarios no publicados, cf. TH. M. LOOME, l.c., 295. También M. PETRE, *My Way of Faith,* Londres 1937.

BIBLIOGRAFÍA: J. RIVIÈRE, o.c., espec. p. 82-85 102-106 192-222 265-274 300-307 389-401; A. VIDLER, *The Modernist Movement,* espec. p. 143-181 204-212; id., *A Variety.,* 109-190; M. RANCHETTI, o.c., 58-74; M. WARD, *The Wilfrid Wards and the Transition* II, Londres 1937, 134-420; M. PETRE, *Von Hügel and Tyrrell,* Londres 1937; id., en *Congrès d'histoire du christianisme,* pub. por P. COUCHOUD III, París 1928, 226-247.

Sobre Tyrrell: M.D. PETRE, *Autobiography and Life of G. Tyrrell,* 2 vols., Londres 1912; R. GOUT, *L'affaire Tyrrell,* París 1910; J. STAM. *G. Tyrrell,* Utrecht 1938; D. GRASSO, *La conversione e l'apostasia di G Tyrell,* en «Gregorianum» 38 (1957) 446-480 593-629; R. BOUDENS, *G. Tyrrell and Card. Mercier,* en «Église et théologie» 1 (Montreal 1970) 313-351; P. SCOPPOLA, en «Humanitas» 22 (Brescia 1967) 705-738; G. DALY, *Some Reflections on the Character of G. Tyrrell,* en «Heythrop Journal» 10 (1969) 256-274; J.A. LAUBACHER, *Dogma and the Development of Dogma in the Writings of G. Tyrrell,* Lovaina-Baltimore 1939; J.F. O'GRADY, *The Doctrine od Nature and Grace in the Writings of G. Tyrrell,* Roma 1968.

Sobre v. Hügel: M. DE LA BÉDOYÈRE, *The Life of Baron v. Hügel,* Londres 1951; M. NÉDONCELLE, *La pensée religiuse de F.v.H.,* París 1935; L. BARMANN, *Baron v. Hügel and the Modernist Crisis in England,* Cambridge 1972. También J. STEINMANN. *Baron v. Hügel,* París 1962; cf. al respecto «Revue belge de philosophie et d'histoire» 42 (1963) 1162-1163;

J. HEANEY, *The Modernist Crisis, v. Hügel,* Londres 1969; cf. al respecto «Heythrop Journal» 10 (1969) 315-319; TH. LOOME, en DR 91 (1973) n.º 302-304.

Sobre el modernismo en los Estados Unidos: TH. MCAVOY, en RPol 21 (1959) 71-74; J. RATTÉ, *Three Modernists, A. Loisy, G. Tyrrell, W.L. Sullivan,* Nueva York 1967; J. LIENHARD, *The «New York Review» and Modernism in America,* en RACHS 82 (1971) 67-82.

El modernismo inglés, en comparación con sus manifestaciones en Francia y en Italia, acusa algunas peculiaridades. En primer lugar, los modernistas representaban aquí un grupo muy restringido[1], incluso en los momentos en que el movimiento había alcanzado ya su punto culminante; esto es válido incluso entendiendo el concepto de «modernista» con mayor amplitud que en el sentido de la herejía inmanentista definida abstractamente en la encíclica *Pascendi.*

Tal situación era de prever en un país en el que los católicos sólo formaban una pequeña minoría, dentro de la cual los intelectuales se hallaban también a su vez en notable minoría. En cambio, el modernismo inglés, debido a sus características, ejerció en el continente, y sobre todo en Italia, un influjo que en modo alguno estaba en proporción con su fuerza numérica[2]. Mientras que Loisy, por un lado, merece ser llamado el «padre del modernismo católico» en el terreno de la exégesis y de la historia del dogma, cabe preguntarse si Tyrrell no merece igualmente este título en el terreno de la teología fundamental y de la filosofía de la religión.

Por otro, todos los historiadores están de acuerdo en reconocer en von Hügel el más importante hombre de enlace entre los modernistas y los progresistas de los diferentes países y —por lo menos al comienzo de la crisis— entre éstos y las autoridades eclesiásticas. Finalmente —también en contraste con el modernis-

1. Esto, sin embargo, no quiere decir que el movimiento se pueda restringir a dos o tres figuras, contra lo que se ha intentado hacer con frecuencia. Es acertada la observación de M. PETRE (*Congrès d'histoire du christianisme* III, 233): «No hay, en efecto, que creer que los fieles que no se consagran especialmente a historia y a la ciencia estén siempre conformes con la doctrina teológica que se les propone. Muchas luchas ocultas tienen lugar en los corazones sencillos, para los que la doctrina y los sacramentos de la Iglesia son los medios imprescindibles para la vida espiritual y para quienes hay elementos de esta doctrina que van contra sus más nobles sentimientos. Son los modernistas sencillos.»

2. A esto se añade su influjo muy notable en determinados ambientes anglicanos.

mo francés, y en menor grado con el italiano —, no había ningún modernista inglés destacado que tendiera a un racionalismo agnóstico. Los modernistas ingleses, sin excluir al mismo Tyrrell, al que los trabajos científicos más recientes han sabido apreciar mejor que la generación anterior, confirman la definición que éste dio en *Christianity at the cross-road* (= El cristianismo en la encrucijada): «Por modernista entiendo yo a un cristiano de una Iglesia cualquiera que está convencido de que las verdades esenciales de su religión y las verdades esenciales de la ciencia moderna pueden confluir en una síntesis.» Aquí se puede añadir todavía la puntualización que hizo Miss Petre: «El modernismo busca una síntesis no sólo entre la modernidad y la religión, sino también entre la religión moderna y la Iglesia.»

La pugna por una síntesis entre la fidelidad a la Iglesia católica por un lado y la afirmación de la cultura moderna y de la libertad científica por otro había desencadenado ya en los años sesenta, en el núcleo del catolicismo inglés llamado *Rambler-Gruppe* [3], tensiones que, sin embargo, no tardaron en apaciguarse. La elevación de Newman a la dignidad cardenalicia había contribuido a serenar la atmósfera. Tras un intervalo de reposo de unos dos decenios despertó a nueva vida el liberalismo religioso en la última década del pontificado de León XIII. Ya en 1892, el periodista católico E.J. Dillon comenzó a criticar en la revista «Contemporary Review» la política de la curia romana. El año 1896 Wilfrid Ward [4], hijo del paladín del más estricto movimiento ultramontano, con objeto de reaccionar contra la mentalidad de *ghetto* de sus correligionarios, había creado la «Synthetic Society», en la que se reunían católicos, anglicanos y protestantes. F. von Hügel, que ocupaba un puesto destacado en el mundo católico inglés, había presentado en 1897, en el Congreso Científico Internacional de Friburgo, una ponencia sobre las fuentes del Hexateuco, en la que se adhería en lo substancial al punto de vista de Wellhausen, y en el transcurso de los años siguientes logró reclutar cada vez más admiradores para Loisy [5], con el que man-

3. HI VII, 965. 4. Cf. 223.

5. Todavía en 1903 fue enjuiciado muy positivamente *L'Évangile et l'Église* por P. Lucas en la revista de los jesuitas «The Month» y por W. Ward y Dom C. Butler en «The Tablet». Véase también *Voces catholicae, The abbé Loisy and the Catholic Reform Movement*, en «Contemporary Review» 83 (1903) 385-412.

tenía una animada correspondencia. Las polémicas en torno al americanismo y luego la deserción a principios del 1900 del viejo científico católico St. George Mivart[6], que sostenía en el «mivartismo» un transformismo moderado, así como la polvareda que con ello se levantó en la prensa inglesa, fueron indicios del despertar de una mentalidad de reforma en ciertos ambientes católicos. Los obispos, en la esperanza de volver a dominar la situación, publicaron una pastoral colectiva sobre *La Iglesia y el liberalismo católico*[7], en la que proclamaban la defensa de las congregaciones romanas y señalaban expresamente la distinción entre la Iglesia «docente» y la Iglesia «discente». El carácter predominantemente negativo del documento no hizo sino reforzar todavía más la desazón[8], no obstante un breve de aprobación del papa.

La figura más conspicua de los católicos ingleses progresistas a comienzos del siglo XX era el barón *Friedrich von Hügel* (1852-1925), del que M. Petre escribió: «No sólo era modernista, sino archimodernista, puesto que con toda seguridad era el pionero del modernismo en Inglaterra (...), el maestro de todos nosotros»[9]. El barón von Hügel fue juzgado durante largo tiempo muy severamente por los historiadores católicos, debido a sus innegables simpatías por el modernismo naciente y al apoyo desinteresado que prestó durante muchos años a sus jefes más importantes —incluso a los más comprometidos—, por lo cual P. Sabatier le dio el sobrenombre de «obispo laico de los modernistas». De entonces acá se puso en marcha, sin embargo, su rehabilitación, y así aparece cada vez más como una de las personalidades religiosas de mayor irradiación de su tiempo. Se mantuvo siempre alejado del subjetivismo religioso de sus amigos, así como del empeño de éstos por reducir la religión a un problema intrahumano[10]. En una carta de mayo de 1903 esbozó así su propio

---

6. Sobre este asunto, véase J.W. GRUBER, *A Conscience in Conflict, the Life of St. G. J. Mivart*, Nueva York 1960.

7. Texto de esta *Joint Pastoral* de 22-12-1900 en «The Tablet» 97 (1901) 8-12 50-52.

8. Sobre las reacciones suscitadas por la *Joint Pastoral* véase M. WARD, o.c. 134-143, M. PETRE, *Autobiography and Life of G. Tyrrell* II, 146-161, y L. BARMANN, o.c. 149-153.

9. *Congrès d'histoire du christianisme* III, París 1926, 227, 233.

10. La mejor prueba de esto la ofrece su obra principal: *The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Genova and her Friends*, 1908, que fue compuesta en el momento culminante de la crisis modernista. Hay que notar que W. Temple declaró en 1925 que este escrito se puede «considerar como la obra teológica más im-

ideal: «debemos vivir y crear no sólo una cosa sencilla, la ciencia honrada, sino una cosa compleja, costosa y consoladora: la ciencia honrada en y con una profunda religión enraizada en la historia, en y con un catolicismo vivo»[11].

Siendo como era un espíritu más comprensivo que original, había entrevisto mejor que muchos otros cuán importante es mantenerse fiel a la vez a las exigencias de una tradición encarnada en una comunidad eclesiástica y a las exigencias de una crítica absolutamente honrada y conforme a razón, y cuán necesario es vivir en las más hondas profundidades de la propia personalidad de hombre y de cristiano creyente la constante tensión entre los dos aspectos, en lugar de perseguir una solución media de compromiso entre ambas. Esta apertura con respecto a todos los verdaderos valores era quizá el rasgo más característico de la personalidad tan rica y diferenciada del barón von Hügel. Su preocupación por no perder ninguno de estos valores explica su voluntad de no cortar nunca las amarras y de conservar la conexión incluso con aquellos que erraban en sus pretensiones exclusivistas, pero que a sus ojos tenían el mérito de atraer la atención hacia un aspecto de la realidad o hacia un auténtico problema al que no es lícito sustraerse[12].

Friedrich von Hügel era hijo de un diplomático austríaco y de una escocesa y vivía desde 1871 en Londres. En su juventud había atravesado por una grave crisis que había logrado superar gracias a la asistencia de Henri Huvelin. Éste le había dado como norma: «Para usted, siempre la verdad, nunca la ortodoxia.» Asi, fue siempre y durante toda su vida la autonomía de la investigación científica, su valor propio, una especial preocupación suya. Sin

---

portante escrita en inglés durante el último medio siglo» (cit. por M. DE LA BEDOYÈRE, o.c. 223).

11. *Selected letters* 123.

12. Sobre el sentido de estos empeños es muy instructiva una carta escrita después de la crisis: «Procuro hacer todo lo que está en mi mano para que mi vieja Iglesia sea intelectualmente lo más aceptable posible, no porque la razón sea lo más importante en la religión, sino porque mi vieja Iglesia posee ya plena y absolutamente todos los conocimientos que son necesarios como ayuda de la vida espiritual, mientras que por múltiples razones que llenarían todo un volumen está mucho menos pertrechada por lo que hace a las necesidades, los derechos y los deberes de la vida intelectual. En este segundo aspecto de mi empeño está incluido el ardiente deseo y la más viva esperanza de prestar servicio a los católicos heridos, amargados, que han abandonado la fe o que están en trance de abandonarla, de vendar sus heridas y de hacerlos volver al seno de la Iglesia» (*Letters to a Niece*, n.º 60, de 9-12-1921).

embargo, esta postura intelectual no fue nunca para él un obstáculo para una profunda religiosidad interior y para una inquebrantable fidelidad a la Iglesia, puesto que consideraba la vida en la Iglesia, que dispensa los sacramentos, como la fuente imprescindible de toda vida religiosa verdadera [13]. Von Hügel era autodidacto, como muchos diplomáticos de su generación. No obstante, su cultura religiosa rebasaba la de muchos eclesiásticos. En él se asociaban la profundidad germana y el método empírico inglés, lo que le convirtió en precursor de los pensadores «existencialistas» de la siguiente generación. Desde luego, no era especialista en ninguna materia determinada, pero era —cosa rara en su época— igualmente competente en el campo de la crítica bíblica, de la filosofía de la religión y de la historia de la espiritualidad. Al mismo tiempo poseía el don muy especial de sacudir las mentes y las almas y de estimularlas —tanto con críticas comedidas como con consuelos y alientos— a una investigación más profunda de la verdad.

Todavía era más notable la circunstancia de que, gracias a su perfecto dominio de las lenguas internacionales, le era posible, mediante una voluminosa correspondencia y mediante frecuentes viajes al extranjero, poner en fructuoso contacto a exegetas, teólogos y filósofos que en Francia, en Inglaterra, en Alemania o en Italia buscaban a tientas la verdad en la misma dirección. Muchos de ellos fecundaron su pensamiento y fueron sus mejores amigos, a los que procuró ayudar con su comprensión, su amplitud de miras y su incomparable delicadeza. Con todo, no era tan veleidoso como varios de ellos; buscaba el equilibrio y rechazaba sistemáticamente las posturas radicales. Así le fue posible sustraerse a toda condenación [14], para lo que quizá le aprovechó también su posición en la sociedad. A sus amigos, empero, los defendió con entrega total hasta los límites de lo posible; repudiaba resueltamente la crítica inadecuada y con frecuencia superficial, y consideraba es-

---

13. «No book is worthy of such a sacrifice as that of the sacraments of the Church», declaró un día a Miss Petre.

14. Fuera de una censura indirecta por un asunto de segundo orden, que además era injustificada (cf. M. de la Bedoyère, o.c. 191). Sobre la postura de von Hügel con respecto a las autoridades eclesiásticas en vísperas de la *Pascendi*, véanse sus cartas a Tyrrell y a Loisy, que están analizadas en esta misma obra, 188-189 Sobre su actitud el año 1907, véase L. Barmann, o.c. 183-209

candalosos para un hombre religioso del siglo XX los métodos autoritarios del Vaticano.

Jorge Tyrrell (1861-1909) era un predicador popular y cura de almas muy apreciado, autor de libros de devoción de rara sensibilidad y delicadeza y de ensayos apologéticos que se adaptaban de manera extraordinaria a la mentalidad de sus contemporáneos. Quizá se habría mantenido fiel a esta línea durante toda su vida si no se hubiese encontrado con von Hügel. Debido principalmente al influjo de éste, se familiarizó con la crítica bíblica y con la filosofía de impronta neokantiana. Una vez que hubo entrado por este camino, llegó poco a poco al extremo de poner en tela de juicio toda una serie de tesis de la teología fundamental. Aquí no se puede pasar por alto el influjo que —como lo observó muy acertadamente Bremond— ejercieron sobre él los protestantes liberales ingleses del siglo XIX, sobre todo M. Arnold. Tyrrell era de origen irlandés. A su temperamento céltico debía su espíritu crítico, que más de una vez le jugó malas pasadas, pero que al mismo tiempo le confería una asombrosa capacidad de penetrar hasta sus más secretas profundidades las fuerzas suprarracionales que alimentan la experiencia religiosa. A los 18 años pasó de la Iglesia anglicana a la católica, ingresó en la Compañía de Jesús y en 1896 fue asignado al grupo de redactores de la revista «The Month».

Muy pronto vino a ser uno de los redactores más conocidos de esta publicación[15]. Dos libros de devoción, *Nova et vetera* (1897) y *Hard sayings* (1898), que fueron la base de su amistad con el barón von Hügel, y su colección de conferencias espirituales a estudiantes de Oxford, *External religion, its Use and Abuse* (1899), vinieron a coronar su buen nombre. Pero precisamente por aquel tiempo comenzaron sus dificultades con la censura eclesiástica. Tyrrell, de temperamento hipersensible, excitable por naturaleza y todavía más por los primeros efectos de la enfermedad de Bright, de la que precisamente murió, se vio exasperado en extremo por las mezquinas restricciones que fueron impuestas a su

15. En siete años publicó en «The Month» 39 artículos. Una serie de ellos se publicaron reunidos bajo el título *The Faith of the Millions* (2 vols. 1901). El mismo título indica ya el interés de Tyrrell de no restringirse a los problemas de una *élite* intelectual, como lo hacían muchos modernistas, sino de repensar a fondo la fe tal como se ofrece a la masa del pueblo cristiano.

actividad intelectual. Esto dio lugar a que comenzara a poner en duda la autoridad de la jerarquía eclesiástica.

El amplio movimiento de reforma que se había puesto en marcha en el continente fue para él un acicate en este sentido. Al mismo tiempo advirtió determinadas realidades, tales como la demasiado frecuente identificación de la fe católica con sus formas de expresión medievales, el carácter propio y singular de cada aproximación humana a la verdad, incluso a la verdad religiosa, y finalmente el contraste entre la concepción estática del dogma por parte de los escolásticos, y el significado de la evolución de la doctrina cristiana en el marco de la historia, al que le llevaron sus nuevas lecturas. Desde entonces comenzó a sostener la tesis de que los conceptos clásicos del *depositum fidei*, de la inspiración de la Biblia y de la revelación debían volver a ser repensados a fondo, cargando el acento sobre todo en el elemento místico de la religión.

Entonces comenzó Tyrrell a esforzarse, con mayor o menor reserva según las circunstancias por demostrar que Cristo no se había presentado como maestro de «ortodoxia» o recta doctrina y que los teólogos católicos consideraban —de forma totalmente desacertada e injustificada— la fe como un asentimiento de la mente a garantías históricas y metafísicas de una teología presuntamente revelada y prodigiosamente preservada de error; que el dogma era sencillamente una tentativa del hombre por expresar en fórmulas intelectuales la fuerza divina que siente en sí mismo. Estas ideas las expresó en un principio en un opúsculo titulado *Religion as a Factor of Life* (1902), publicado bajo el seudónimo de E. Engels y que él dedicó a un íntimo suyo como «algo que conserva a mi fe su fuerza entre las ruinas de mi ortodoxia» [16].

El año siguiente publicó bajo otro seudónimo (Hilaire Bourdon) un extenso libro, *The Church and the Future*, la más radical de todas sus obras. En él se pronunciaba contra el sistema de autoridad despótica concentrado en la curia romana y contra la concepción de la Iglesia como un instituto oficial de verdad; la Iglesia —decía— debía considerarse únicamente como una «escuela del amor divino acá abajo», cuya única misión era la de tra-

---

16. *Lettres* de G. Tyrrell à H. Bremond, 129.

ducir en fórmulas siempre provisionales las inspiraciones que la vida divina causa en los corazones de sus miembros.

Estas publicaciones hallaron amplio eco en los ambientes modernistas de Francia y de Italia. En un principio no fue molestado Tyrrell. Como luego, un día, por una indiscreción de la prensa, se hiciera público que era también el autor de un opúsculo anónimo, en el que había desarrollado análogas ideas [17], fue expulsado de la Compañía de Jesús a comienzos de 1906. Las dos obras, *Lex credendi* (1906) y *Through Scylla and Charybdis* (1907), que publicó en el transcurso de los meses siguientes y en las que trataba de abrir una vía media entre el dogmatismo exagerado de los teólogos y el pragmatismo excesivamente humano de ciertos filósofos, no tenían contenido especialmente subversivo, y hasta la primera de ellas fue reseñada con elogio en «The Month». Sin embargo, sus violentas protestas publicadas en la gran prensa contra la encíclica *Pascendi* y contra su tenor, que él estimaba inquisitorial, provocaron su inmediata excomunión. Pocos meses después, el cardenal Mercier lo llamó el representante más típico del modernismo filosófico y teológico estigmatizado y condenado por la encíclica. Tyrrell le replicó en un pequeño volumen que llevaba por título *Medievalism* (1908), en el que criticaba severamente no sólo el absolutismo papal, sino también el catolicismo tradicional [18]. Al mismo tiempo intensificó sus contactos con los modernistas del continente, sobre todo en Italia, donde gozaba de numerosos admiradores, con objeto de intentar «organizar un fuerte núcleo de excomulgados, que constituyeran una protesta viva contra el papado» [19]. Sin embargo, la sumisión de la gran mayoría y la dedicación de la mayor parte de los restantes a un humanitarismo socializante o un racionalismo inmanentista representó para él una amarga decepción. Por lo demás, la enfermedad progre-

17. *A letter to a University Professor* (1904), fuera del mercado, reimpresa por Tyrrell en 1906 con el título: *A much-abused letter*, con introducción y notas.

18. Sobre los impulsos bajo cuyo influjo escribió en pocas semanas esta obra que tuvo un éxito sensacional (4 ediciones y una traducción francesa), cf. G. DALY, en «The Month» 228 (1969) 15-22. La obra menos agresiva, que había terminado poco antes de su muerte (*Christianity at the cross-road* [trad. alem. Munich-Basilea 1959]), parece confirmar — diga de ello lo que quiera Rivière — que Tyrrell se había mantenido mucho más cerca del catolicismo (sobre todo en la perspectiva del Vaticano II) de lo que con frecuencia se dice (véase, por ejemplo, M. NÉDONCELLE, o.c. 22-23). Sobre el libro y su tendencia modernista, véase, en sentido contrario, A. KOLPING, en ThRv 59 (1963) 1-8.

19. Carta a Buonaiuti, de 23-4-1908, citada en id., *Le modernisme catholique*, 144.

siva lo privó pronto de la posibilidad de desempeñar todavía un papel activo. El 15 de julio de 1909 puso la muerte[20] un fin prematuro a la trágica carrera de aquel hombre que durante algunos años había representado una de las más bellas esperanzas del catolicismo británico.

El cardenal Bourne, que desde 1903 era titular de la sede episcopal de Westminster, evitó —no obstante su escasa sensibilidad para los problemas intelectuales— dramatizar el peligro modernista. Durante largo tiempo se negó a tomar partido contra Tyrrell. Prestó apoyo a la orientación más abierta que W. Ward trató de dar a la «Dublin Review», protegió a diferentes pensadores católicos que habían sido denunciados como sospechosos por gentes que por todas partes husmeaban herejes, y contribuyó especialmente a evitar que fuese condenado von Hügel. En realidad —como ya insinuamos al comienzo del capítulo—, el modernismo sólo afectó en Inglaterra a una exigua fracción de la opinión pública. Esto lo prueba, entre otras cosas, el hecho de no haber existido ninguna revista, no ya modernista, sino ni siquiera un tanto interesada en los asuntos modernistas.

Con todo, no hay que creer que con Tyrrell muriera también el modernismo británico. El caso de Miss M. Petre[21] —que con el mayor desinterés cuidó a Tyrrell durante los últimos años de su vida— que se negó a prestar el juramento antimodernista que le exigía su obispo y persistió en su actitud de repulsa, aun cuando en su diócesis había sido excluida de la recepción de los sacramentos, no fue el único. El número de adictos fue considerable como lo prueba el hecho de que A. Vidler pudiera dedicar a los *Lesser Lights and Fellow Travellers* ingleses un entero capítulo de su libro sobre los modernistas[22]. También atrajo la atención hacia el caso, en general menos conocido, del célebre erudito

---

20. Su sepelio dio lugar a un incidente que se hizo célebre en la historia de la reacción antimodernista. Su amigo Bremond, que rezó una oración litúrgica ante el sepulcro, fue inmediatamente sancionado con la *suspensio a divinis*, que sólo le fue levantada tras prolijas negociaciones. Véase M. PETRE, *Autobiography and Life* II, 420-446; M. DE LA BEDOYÈRE, o.c. 231-233; *Lettres de G. Tyrrell à H. Bremond* 302-315; *Correspondance Blondel-Valensin* II, 73-92; A. LOISY, *G. Tyrrell et H. Bremond*, París 1936, 1-46.

21. Sobre Maud Petre (1861-1942), véase J.A. WALKER, en «The Hibbert Journal» 41 (1943) 340-346, y *Lettres* de G. Tyrrell a H. Bremond (índice alfabético).

22. *A Variety...* 153-190.

E. Bishop[23], que al igual que von Hügel, no dejó de ser nunca un católico fiel y creyente, aunque en 1908 escribía: «Soy modernista ya desde los tiempos anteriores al modernismo», lo cual, por lo demás, vuelve a confirmar con cuánta imprecisión está definido históricamente este concepto.

XXXII. La crisis en Italia

FUENTES: E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma,* Roma 1945; S. MINOCCHI, *Memorie di un modernista,* manuscrito de la Biblioteca Nazionale de Florencia; edición preparada por A. AGNOLETTO; extracto en RicRel 19 (1948) 148-167 y en «Itinerari» 47-48 (1961) 29-52; G. SEMERIA, *I miei tempi,* Milán 1929; F. LANZONI, *Le Memorie,* pub. por G. CATTANI, Faenza 1958; *Centro Studi per la storia del modernismo. Fonti e documenti* I, Urbino 1972 (cartas, espec. de Buonaiuti); A. FOGAZZARO, *Lettere scelte,* pub. por T. GALLARATI SCOTTI, Milán 1940; O. MORRA, *Fogazzaro nel suo piccolo mondo, dai carteggi familiari,* Bolonia 1960; A. FOGAZZARO - G. BONOMELLI, *Corrispondeza,* pub. por C. MARCORA, Milán 1968; R. COMANDINI, *Echi della crisi modernista in un carteggio inedito di G. Meloni con A. Fogazzaro,* en «Studia Patavina» 16 (1969) 60-96; P. SCOPPOLA, *Gli anni del modernismo nelle carte inedite di F. Salimei,* en «Humanitas» 22 (1967) 705-738. Sobre la reacción contra el modernismo, consúltese CivCatt desde 1901.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras generales de RIVIÈRE, VIDLER, RANCHETTI, etc., véase sobre todo P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico,* Bolonia ²1969 (fundamental); cf. al respecto RStRis 49 (1962) 491-498 y «Revue belge de philologie et d'histoire» 41 (1963) 1159-1162; L. BEDESCHI, *I cattolici disubbidienti,* Nápoles-Roma 1959; id., *Il Modernismo e Romolo Murri in Emilia e Romagna,* Parma 1967 (cartas inéditas, p. 277-354); id., *Lineamenti dell'antimodernismo, il caso Lanzoni,* ibidem 1970; M. GUASCO, *R. Murri e il modernismo,* Roma 1968 (bibliografía); C. GIOVANNINI, *Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale,* Roma 1959; F. MANZOTTI, *«Plebei» cattolici fra integralismo e modernismo sociale, 1904-1908,* en «Convivium» 26 (1958) 423-445. Véase también M.C. CASELLA, *Religious Liberalism in Modern Italy,* 2 vols., Londres 1966 y las restantes obras de L. BEDESCHI (cf. después, cap. XXXIII, p. 636).

Sobre el grupo del Rinnovamento: P. SCOPPOLA, o.c., cap. 4; M. RANCHETTI, o.c., 117-129 191-226; F. FONZI, *St. Jacini jr e il «Rinnovamento»,*

23. Sobre Edmund Bishop (1846-1917), véase N. ABERCROMBIE, *The Life and Work of E. Bishop,* Londres 1959, y A. VIDLER, *A. Variety* 134-152.

en «Rivista di storia e letteratura religiosa» 4 (1968) 328-337; N. RAPONI, *T. Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Milán 1971.

Sobre *Genocchi, Fracassini, Minocchi, Buonaiuti, Semeria* y *Fogazzaro*, cf. después notas 1-4 6 14.

Todavía más apremiante que en Francia se reveló en Italia a comienzos del siglo XX la renovación en el mundo de los intelectuales católicos. Tal renovación se imponía en dos aspectos. La petrificación cultural provocada por la actitud timorata y negativa de los *intransigenti* con respecto a la evolución liberal había dejado tras sí un vacío, mientras que por otro lado se dejaba sentir una presión hacia una mayor libertad intelectual, que se había ido desarrollando cada vez más desde hacía dos generaciones en los ambientes ganados para la nueva causa. Los primeros indicios de un nuevo despertar se hicieron visibles durante los últimos años del pontificado de León XIII. Este despertar fue acelerado por diferentes influjos venidos de fuera: por publicaciones exegéticas en Francia y por las obras de Tyrrell, cuya irradiación fue en Italia mucho mayor que la de Loisy; por la acción personal de monseñor Duchesne, que desde 1895 se había establecido en Roma, y por el barón von Hügel, que residía con frecuencia en Italia.

Durante mucho tiempo se ha restado importancia a la originalidad de este movimiento de renovación, que J. Rivière calificaba despectivamente de «subproducto». Los resultados de las investigaciones más recientes y las publicaciones de fuentes que se han multiplicado notablemente desde hace cosa de un decenio, han arrojado luz sobre los peculiares rasgos esenciales del modernismo italiano. En primer lugar, este modernismo tenía sus raíces en una larga tradición que empalmaba con el *risorgimento* y abogaba por la liberación política y por una reforma religiosa. Dos cosas resaltaban especialmente en esta tradición: el ansia de liberación de una tutela eclesiástica, que en Italia se sentía con mayor opresión que en otras partes, y el empeño por presentar a la Iglesia como una comunidad de creyentes, en lugar de la concepción clásica de orientación jerárquica.

En segundo lugar, los modernistas franceses se cuidaban especialmente de recuperar el retraso de las ciencias eclesiásticas, intentando para ello hallar una respuesta a los nuevos problemas que se planteaban en conexión con el progresivo desarrollo de la

ciencia de la religión; el modernismo italiano, en cambio, se caracteriza por un empeño de gran envergadura al objeto de propagar en círculos muy amplios, en la masa, los nuevos descubrimientos y convicciones, lo cual a su vez explica que aquí fueran más estrechos que en Francia los contactos entre el modernismo y los demócratas cristianos.

Hay todavía una tercera diferencia: Mientras que los modernistas franceses asignaban el principal valor a la racionalidad como norma de la moderna cultura científica, los modernistas italianos eran especialmente sensibles al misterio de la Iglesia carismática y estaban animados por un anhelo nostálgico de volver al cristianismo primitivo.

En el movimiento reformista italiano, que se puso en marcha en los primeros años del siglo XX, se pueden distinguir *grosso modo* tres corrientes principales: 1) Jóvenes sacerdotes y religiosos, especialmente numerosos en el centro de Italia, tratan de salir a la palestra contra el retraso de las ciencias eclesiásticas; 2 entusiastas adiestrados en las filas de la intransigente «Opera dei congressi» descubren la insuficiencia práctica de este movimiento y sus límites ideológicos y tratan de subsanar estas deficiencias elaborando las bases de una auténtica democracia cristiana; 3) contrariamente a esto, algunos jóvenes seglares, que se hallan sobre todo en la Lombardía, se adhieren a la corriente liberal y nacional y tratan de tender un puente entre el catolicismo y las aspiraciones del mundo moderno.

En el primer grupo, la investigación bíblica está representada principalmente por tres figuras: el padre Genocchi [1] y monseñor Fracassini [2] — dos magníficos científicos católicos, cuya gran apertura intelectual iba de la mano con una rigurosa fidelidad a la Iglesia — y S. Minocchi [3], joven sacerdote de grandes arrestos, que sin em-

1. Sobre Giovanni Genocchi (1860-1926) de Ravena, superior de la procura romana de los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús, al que tenía en gran estima Pío X a pesar de sus posiciones progresistas en el terreno de la exégesis, véase V. CERESI, *Padre Genocchi*, Ciudad del Vaticano 1934.

2. Sobre Umberto Fracassini (1862-1950), superior del seminario de Perusa, del que fue retirado en 1907 bajo sospecha de postura doctrinal peligrosa después de haber sido consultor de la Comisión Bíblica, véase DHGE XVII, 1367-69, y C. PIZZONI, *Vangelo, Chiesa, Civiltà nel pensiero di Mons. U. Fracassini*, Perusa 1963.

3. Sobre Salvatore Minocchi (1869-1943), profesor de lengua y literatura hebrea en las universidades de Florencia (1901-09) y Pisa, que abandonó la Iglesia en 1908, véase A. AGNOLETTO, *S. Minocchi. Vita e opera*, Brescia 1964.

bargo no quería en modo alguno ir más allá de una reforma dentro del marco del sistema católico y del que dijo un contemporáneo: «Este hombre lleva dentro algo de un Danton, mitigado por la prudencia eclesiástica y la ductilidad italiana.» Minocchi había fundado en 1901 en Florencia una revista que llevaba por título «Studi religiosi» y cuyo substítulo puntualizaba ya excelentemente el programa: «Rivista critica e storica promotrice della cultura religiosa». Esta revista daba cabida a todas las ciencias eclesiásticas, comprendida la filosofía de la religión, aunque la parte principal estaba reservada al estudio de la Biblia. No cabe duda de que la revista se limitó con frecuencia a traducir en forma sugestiva las ideas de Loisy, Lagrange, Harnack, Houtin o también de Tyrrell, Blondel, Laberthonnière y Le Roy, a veces con ciertas amplificaciones. Minocchi, sin embargo, poseía el arte de evitar cuidadosamente herir la susceptibilidad de los guardianes de la ortodoxia, procurando por otro lado, en las reseñas de nuevos libros, incitar al lector a reflexionar sobre la poca solidez de numerosas posiciones tradicionales. Así su revista, no obstante, las críticas de la «Civiltà cattolica», no tardó en constituirse en el cenáculo de los jóvenes sacerdotes ilustrados y progresistas.

Uno de ellos, E. Buonaiuti[4], mente espléndida dotada de amplio saber, que poseía además una extraordinaria capacidad de asimilación y más tarde vino a ser la figura más destacada del modernismo italiano[5], lanzó en 1905, directamente en Roma, una

---

4. Sobre Ernesto Buonaiuti (1881-1946), profesor de historia de la Iglesia en el seminario romano, del que fue retirado en 1906, líder de la resistencia contra el antimodernismo, que debido a su diplomática habilidad pudo mantenerse en la Iglesia hasta 1926 (no obstante dos excomuniones en los años 1921 y 1924) titular de la cátedra de historia del cristianismo en la universidad de Roma de 1915 a 1926, véase, además de su autobiografía, *Pellegrino di Roma* (1945), los dos estudios de V. Vinay, *E. Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Roma 1956 (simpatizante; bibliogr.), y de D. Grasso, *Il cristianesimo di E. Buonaiuti*, Brescia 1953 (hostil); que deben matizarse con P. Scoppola, o.c. Véase también: M. Ravà, *Bibliografia degli scritti di E. Buonaiuti*, Florencia 1951; E. Buonaiuti, *Die exkommunizierte Kirche*, con introducción de E. Benz, Zurich 1966, especialmente sobre la relación con el círculo de «Eranos», 43-52; F. Parente, *E. Buonaiuti*, Roma 1971, con bibliogr.; F. Margiotta - Broglio, *E. Buonaiuti*, «Storia contemporanea» 2 (1971) 803-823.

5. La figura más destacada, pero no la más típica del modernismo según P. Scoppola, que (l.c. cap. 6) hace notar con insistencia que Buonaiuti, debido a su evolución hacia el radicalismo, no tardó en verse aislado en el movimiento modernista. Los principales adictos a este movimiento eran, en efecto, reformistas, con una actitud mental a veces ciertamente muy independiente, pero que no pensaban en absoluto en rehusar su asentimiento al dogma católico.

revista semejante, la «Rivista storico-critica delle scienze teologiche». Pretendía, según todos los indicios, seguir una «vía media» entre el progresismo de los «Studi religiosi» y el conservadurismo de la «Civiltà cattolica», aunque dando mayor espacio a la erudición científica. El joven director, extraordinariamente dinámico, aspiraba en realidad a asumir la dirección del entero movimiento italiano de reforma. Aquí no se cargaba tanto el acento sobre la cuestión bíblica, sino más bien sobre la historia del dogma y de la Iglesia.

Entre los más importantes colaboradores de Minocchi y de Buonaiuti merece ser mencionado también un religioso de cualidades extraordinarias: el padre Semeria[6], en el que el cardenal Siri ve hoy «el mejor instrumento para la conservación de la fe en la burguesía de Génova», aunque en su tiempo fue estigmatizado como uno de los líderes del modernismo italiano[7]. Muy ligado con el barón von Hügel y con diferentes personalidades del mundo de la ciencia en el extranjero, desempeñó un importante papel de mediador tanto en el campo de la historia del cristianismo primitivo como también en el de la filosofía de la religión, ya que logró como apenas otro alguno asimilar los resultados de la investigación contemporánea y transmitirlos al gran público en una serie de brillantes conferencias, que acto seguido aparecieron en forma de libro.

En todos estos representantes de la renovación intelectual del catolicismo italiano descubrimos sorprendentemente —no obstante la diferencia de puntos de vista y de nivel cultural— un gran em-

---

6. Sobre Giovanni Semeria (1867-1931), barnabita, apologeta de talento, predicador y orador de renombre, que en 1912 fue recibido en Bélgica por el cardenal Mercier cuando la reacción antimodernista lo obligó a abandonar Italia, y que consagró la última parte de su vida a la asistencia a los huérfanos de guerra, véase, aparte de sus recuerdos (v. antes): E. VERCESI, *Padre Semeria servo degli orfani*, Amatrice 1932; F. SALA, *Padre Semeria, barnabita*, Turín 1941; A. SCHENARDI, *Un orateur sacré au XX^{e} siècle, le P. Semeria*, tesis inédita, París 1957; V. LUPO, *L'itinerario spirituale di P. Semeria*, en «Humanitas» 23 (1968) 610-634 702-732; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, en «Storia contemporanea» 2 (1971) 825-842; la extensa introducción de A. Gambaro a sus *Saggi clandestini*, ed. dir. por C. ARGENTA, Alba 1967, y la bio-bibliografía de V. COLCIAGO, ibid. II, 371-500.

7. Un día le reprochó Pío X haber abusado de sus cualidades extraordinarias «para escribir libros que no concuerdan con la doctrina de la Iglesia». Cuando él le replicó que lo hacía para hacer más accesible la religión, repuso el papa: «Usted ensancha las puertas para acoger a los que están fuera, y echa fuera a los que están dentro» (*Positio super virtutibus* [Ciudad del Vaticano] 256).

peño apostólico común que los distinguía de los franceses de análoga orientación intelectual, por cuanto que éstos actuaban más bien como sabios de gabinete. A los «modernistas» italianos no les interesaba tanto medir sus fuerzas con la ciencia protestante y racionalista, sino principalmente profundizar la cultura religiosa de los católicos corrientes, ya que al mismo tiempo estaban plenamente convencidos de que la falta de cultura religiosa era la causa de la alienación de la religiosidad italiana.

Análogos intereses de índole cultural se manifiestan en una de las figuras más llamativas del modernismo italiano, el joven sacerdote demócrata Romolo Murri[8]. Se adhirió tardíamente al movimiento modernista y esta adhesión no fue más que un episodio pasajero en su turbulenta carrera[9], que había comenzado en el seno de la «Opera dei congressi»; en ésta se reunían los católicos antiliberales que suspiraban por una sociedad de cuño teocrático. Murri estaba bastante al margen de los empeños que animaban a Minocchi, Buonaiuti y sus amigos; estaba sin embargo convencido de que la falta de madurez intelectual incapacitaba a los católicos de Italia y en primerísima línea a los miembros del clero para dedicarse de forma eficaz a los problemas que se le plantean al cristiano en su actividad pública.

El año 1898 dio Murri a la luz pública una revista con el ambicioso título de «Cultura sociale», en la cual extendía ya el movimiento democrático a todos los ámbitos del pensamiento. Se apropió también las conclusiones demasiado prematuras de la crítica religiosa a fin de poder así, envuelto en el halo de un mensaje profético, predicar la renovación religiosa del catolicismo reconciliado con el mundo en el culto de la libertad[10]. En la célebre conferencia que pronunció el 24 de agosto de 1902 en San Marino sobre el tema «Libertad y cristianismo», en la que evocó además la obra de Tyrrell, de Ehrhard y de monseñor Mignot, así como la renovación de la exégesis y de la investigación histórica, soñaba Murri con una «gran liberación». Mediante un «retorno al Evan-

---

8. Sobre él, véase cap. V y XXXIV. Sobre sus relaciones con el movimiento modernista, véanse las dos obras de GUASCO y BEDESCHI antes citadas (626); además P. SCOPPOLA, o.c. 133-162 249-260.

9. Este punto ha sido puesto claramente de manifiesto por M. GUASCO, l.c.

10. Sus artículos más señalados fueron publicados en forma de libro en *Battaglie d'oggi*, 4 vols., Roma 1901-04. Véase sobre todo vol. II. Extracto alemán, Munich 1908.

gelio», debía ser despojado el cristianismo de sus elementos trasnochados: despojado y liberado «de los resucitados usos semipaganos, de las concepciones jurídicas derivadas del derecho romano, de las instituciones conventuales degeneradas con el tiempo e incapaces de rejuvenecimiento, de las categorías abstractas que matan no menos que la letra de la ley» [11].

Esta orientación de Murri se fue ahondando a medida que se iba desarrollando su acción social y política, y gradualmente fue cayendo, fuera del control de la autoridad jerárquica, en una atmósfera de total libertad intelectual y disciplinaria. Estas ideas atrajeron a cierto número de sacerdotes que reclamaban reformas más o menos radicales en la Iglesia, como, por ejemplo, la restricción del número de las diócesis, la modificación del procedimiento del índice, la reforma de los seminarios y de los métodos tradicionales de apostolado, la supresión del celibato de los sacerdotes, etc. [12].

El progresivo desarrollo de un simple movimiento de reforma hasta convertirse en lo que se llamó «modernismo social» condujo finalmente a algunos a intentar, en un principio desmañadamente, proclamar la «autonomía de la esfera mundana», como hoy se dice, y luego a considerar la religión en cierto modo como un problema intrahumano y la Iglesia no ya como una institución sobrenatural de salvación, sino como un factor de civilización y de progreso moral. Tal fue, por ejemplo, el caso del grupo del «Socialismo cattolico» de G. Quadrotta y de F. Perroni, al que Buonaiuti prestó su apoyo después de la publicación de la encíclica *Pascendi* [13].

Radicalmente diferente era por su origen el grupo de los refor-

---

11. Texto en «Il Domani d'Italia» 35 (31-8-1902) y en F. MAGRI, *L'azione cattolica in Italia* I, Milán 1953, 184-190. Hay que retener que Murri permaneció adicto al tomismo durante toda su evolución, mientras que todos los que seguían más o menos el movimiento modernista no se guardaron de denigrarlo (esto fue subrayado expresamente por P. SCOPPOLA [l.c., especialmente 155-162])

12. Como, por ejemplo, D. Battaini, que para la Suiza de habla italiana publicó una hoja de vanguardia: «Cultura moderna». Esta corriente reformista se hallaba también en algunos seglares, por ejemplo en el abogado napolitano G. Avolia, director de la revista «Battaglie d'oggi», que al fin predicó incluso un «sacerdocio de seglares» en la perspectiva de un socialismo cristiano (cf. É. POULAT, *Journal d'un prêtre d'après-demain*, Tournai-París 1961, 131-137).

13. Sobre este grupo, cuyo órgano eran las revistas «Nova et vetera» (1908) y luego «Cultura contemporanea» (1909-13), véase P. SCOPPOLA, o.c. 261-326

mistas de Lombardía, herederos del catolicismo liberal del período del *risorgimento.* En sus filas militaban hombres de acción, como los promotores de la «Opera Bonomelli», institución de socorro para los trabajadores italianos en la emigración, cuyos representantes no mostraban la misma reserva que el anciano obispo de cuya protección gozaban. Ahora bien, la mayor parte de los afiliados a este grupo eran seglares intelectuales que se interesaban apasionadamente por los problemas religiosos, cosa rara en Italia por aquella época. La mayor irradiación ante vastos sectores públicos la consiguió Fogazzaro [14], magnífico escritor lleno de idealismo místico, que estaba estrechamente ligado con Semeria, Genocchi, von Hügel y era gran admirador de Loisy, de Tyrrell y también de Blondel.

Le sedujeron también poderosamente las ideas de Rosmini, sobre todo en lo relativo a los ideales de un movimiento de reforma religiosa, tal como éste los había expresado en las *Cinque piaghe della Chiesa* (Cinco llagas de la Iglesia) [15]. Otro de los objetivos de Fogazzaro era armonizar la teoría de la evolución de Darwin con el dogma católico. En 1905 publicó la novela *Il Santo,* cuyo héroe se constituía en apóstol de una reforma basada en el espíritu del amor del prójimo, que debía penetrar todos los sectores de la vida religiosa y social. En esta novela se topaba con numerosas observaciones sobre la naturaleza del sentimiento religioso, sobre el papel del sacerdote, sobre la verdadera actitud cristiana y sobre el formalismo del culto católico. El punto culminante de la obra se alcanza en el gran discurso de reforma dirigido al papa, en el cual se estigmatizaba a los cuatro espíritus malignos que según Fogazzaro habían penetrado en la Iglesia, a saber: el espíritu de la mentira, que cierra los ojos a la luz de la ciencia moderna e incrimina a los mejores defensores de la verdad; el espíritu del poder sin límites, que convierte la autoridad paternal en ejercicio de una tremenda dictadura; el espíritu de codicia, que es un insulto a la pobreza evangélica; finalmente el espíritu de

14. Sobre Antonio Fogazzaro (1842-1911), poeta y escritor, convertido en 1873 con la lectura de Gratry, senador desde 1896 (a pesar del *non expedit),* véase, además de la obra de O. Morra arriba citada: T. Gallarati-Scotti, *La vita di A. Fogazzaro,* Milán 1920 [3]1963; P. Nardi, *A. Fogazzaro,* Milán 1938; L.M. Personè, en «Nuova antologia» 481 (1961) 327-344; DHGE xvii, 696-700.

15. Cf. HI vii, 515 nota 43.

obstinada adhesión a lo antiguo, que hace que se tema todo progreso y que llevó a los rabinos judíos a repudiar y condenar a Jesús (esta comparación provenía de Tyrrell). La novela tuvo gran éxito y fue traducida a diversas lenguas Pero también desencadenó violentas polémicas.

Menos espectacular, pero más profundo en cambio fue el influjo de la revista «Il Rinnovamento», fundada a comienzos de 1907 por algunos jóvenes milaneses, que habían sido estimulados a ello por Fogazzaro y por el padre Semeria [16]. Uno de los principales promotores, St. Jacini, estaba en estrecha relación con los paladines del catolicismo reformista alemán, y su especial interés se dirigía al protestantismo liberal, en particular a Eucken y Troeltsch. La revista hacía hincapié en la primacía de la conciencia frente a la autoridad ejercida desde fuera, aunque sin negar los derechos de ésta [17]; insistía además en la libertad de la investigación científica y en el puesto del seglar en la vida de la Iglesia. Siguiendo la filosofía postkantiana subrayaba la importancia de la subjetividad, tan descuidada por el pensamiento escolástico. Fiel a la tradición liberal, predicaba una nueva concepción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado como reacción contra el «confusionismo» de los siglos precedentes. Los colaboradores de la revista ponían empeño en destacar en todas las esferas los valores de la cultura mundana y en utilizarlos en la vida: en el campo de la filosofía, de la historia, de los métodos científicos y del derecho. Al mismo tiempo trataban de despertar el interés por los problemas religiosos, ya que para la mayoría de los intelectuales de aquel tiempo era cosa obvia la indiferencia religiosa. Aquellos círculos, aun siendo lo más abiertos que era dable a las aspiraciones de la época y a los sólidos logros de las ciencias religiosas, tenían constante empeño en ser hijos fieles de la Iglesia católica romana, de forma que en cierto modo constituían un «tercer partido» que buscaba a tientas su camino entre la falta de comprensión de los integristas y las exageraciones de los radicales. Entre estos últimos hay que señalar principalmente el grupo de jóvenes filósofos idea-

16. Sobre la actitud a la vez simpatizante y reservada de monseñor Bonomelli, véase F. FONZI, en RStRis 56 (1969) 188-192 220-222.

17. Es además característico el comportamiento de la redacción con ocasión de la severa desaprobación por parte del prefecto de la Comisión del índice en mayo de 1907. Véase el comentario de P. SCOPPOLA, o.c. 212-220.

listas de Lugano dirigido por G. Rensi y cuyo órgano era la revista «Coenobium», fundada en noviembre de 1906.

Como en Francia, también en Italia hallaron un eco positivo entre el clero joven las ideas proclamadas por los líderes de la renovación de las ciencias eclesiásticas. Hacia 1906, en algunos seminarios del centro de Italia se daba incluso con bastante frecuencia el caso de que con ocasión de la ordenación sacerdotal se eligieran como regalos no sólo obras de Semería y de Lagrange, sino hasta de Loisy y de Tyrrell[18]. Dado que la jerarquía estaba en Italia todavía menos pertrechada que en Francia para enfrentarse con verdadero conocimiento de causa con los problemas del día —no había en Italia ni un solo prelado que pudiera compararse con Mons. Mignot—, tanto mayor era el desconcierto. Y como suele suceder en semejantes casos, la reacción se desencadenó contra todos los que se apartaban siquiera un poco del camino trillado y por consiguiente tanto contra los moderados como contra los radicales. Hasta un hombre tan irreprochable como monseñor Lanzoni[19] fue blanco de sospechas y de denuncias, sencillamente porque quería aplicar al estudio de la hagiografía los principios de la crítica histórica.

Los moderados, que en su mayoría eran dóciles a la Iglesia, se sometieron sin replicar; los más progresistas en cambio intentaron organizar la resistencia y procuraron consiguientemente que el movimiento que apuntaba a una renovación cultural y religiosa fuese agrupado en una unidad y recibiera una impronta común que le faltaba, como quedó expuesto más arriba. Con vistas a tal unificación, en el verano de 1907, a instancias de Murri, Buonaiuti y Fracassini, tuvo lugar en Molveno, en los Alpes, un encuentro, en el que participó también el barón von Hügel[20]. El resultado de esta reunión fue sin embargo bastante decepcionante. Al-

---

18. M. GUASCO, *Fermenti nei seminari del primo '900*, Bolonia 1971, 178-179.

19. Sobre Francesco Lanzoni (1863-1929), rector del seminario de Faenza 1890-1917, autor de numerosos trabajos de hagiografía local y de una obra fundamental sobre *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Roma 1927, véase el volumen colectivo *Nel centenario della nascita di mons. F. Lanzoni*, Faenza 1964, y L. BEDESCHI, *Lineamenti dell'antimodernismo. Il caso Lanzoni*, Parma 1970.

20. Sobre esta reunión, que durante largo tiempo se mantuvo como un misterio y en la que a veces se quiso ver una especie de concilio del modernismo europeo, véase P. SCOPPOLA, o.c. 235-244, y L. BEDESCHI, en «Humanitas» 24 (1969) 658-677, 25 (1970) 482-491.

gunas semanas después apareció la encíclica *Pascendi*, que forzó al grupo a poner bien en claro sus opiniones y posturas divergentes, tras lo cual se produjo su dispersión.

XXXIII. Intervención de la autoridad eclesiástica y reacción integrista

FUENTES: Los principales documentos de Roma contra el modernismo pueden hallarse en A. VERMEERSCH, *De modernismo*, Brujas 1910.

Sobre la reacción integrista, véase sobre todo (F. ANTONELLI y G. LÖW) *Disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi servi Dei Pii X respicientes in modernismi debellatione*, Ciudad del Vaticano 1950, y É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Tournai-París 1969 (con introducción y notas muy informativas; hace superfluo N. FONTAINE [= L. CANET] *Saint-Siège, Action française et catholiques intégraux*, París 1928. También: *La Correspondance de Rome, 1907-1912*, reimpr. Milán 1972, 3 vols., el semanario de monseñor Benigni que contiene muchas aclaraciones; las memorias y la correspondencia que se citan antes de los cap. XXX-XXXII; *Le P. Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, París 1967; (P. NAUDET), *Ce qu'on a fait de l'Église*, París 1912; sobre el autor, v. É. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 662-664; L. BEDESCHI, *Lettere ai cardinali di don Brizio*, Bolonia 1970; id., en «Nuova rivista storica» 54 (1970) 125-176, 55 (1971) 90-132, 56 (1972) 389-412; id., en «Rivista di storia e letteratura religiosa» 6 (1970) 350-367, 7 (1971) 278-298; C. MARCORA, en *Studi storici in memoria di Mons. Mercati*, Milán 1956, 201-243.

BIBLIOGRAFÍA: J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église*, París 1929, 329-549; P. SCOPPOLA, *Crisi modernista...*, Bolonia ²1969, 327-364; D. GRASSO. *I modernisti e la «Pascendi»*, en «Divinitas» 2 (1958) 150-176.

Sobre la reacción integrista, además de la obra fundamental de É. POULAT, antes citada, v. DThC, *Tables* 2294-2303; R. LILL, *Der Kampf der römischen Kurie gegen den «praktischen» Modernismus*, en *Die päpstliche Autorität im kath. Selbsverständnis des 19. und 20. Jh.*, pub. por WEINZIERL, Salzburgo 1970, 109-123; P. DROULERS, *Politique sociale et christianisme. Le P. Desbuquois et l'Action populaire. Syndicalisme et intégristes, 1903-1918*, París 1969; L. BEDESCHI, *Lineamenti dell'antimodernismo. Il caso Lanzoni*, Parma 1970; A. BLANCHET, *Histoire d'une mise à l'Index, la «Sainte Chantal» de l'abbé Bremond*, París 1967; M. BECAMEL, en BLE 71 (1970) 262-273.

Sobre «Le Sillon»: J. CARON, *Le Sillon et la démocratie chrétienne, 1894-1910*, París 1967. *Sobre «L'Action française»*, E. WEBER, *The Action française*, Stanford 1962, y el trabajo de investigación de V. NGUYEN en «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 18 (1971) 503-538.

La solemne condenación del modernismo no tuvo lugar hasta el año 1907; sin embargo, ya en los años precedentes no faltaron señales de alarma que hacían prever como inminente el anatema pontificio. Ya en los primeros momentos del pontificado de Pío x, el 16 de diciembre de 1903 habían sido puestas en el Índice las obras principales de Loisy. Algunos meses después, las encíclicas *Ad diem illum* (2-2-1904) y *Iucunda sane accidit* (12-3-1904) ponían insistentemente en guardia contra *novarum rerum molitores*, que con gran aparato científico querían poner de nuevo en cuestión la historia de los comienzos del cristianismo. En diciembre del mismo año exhortó el papa a los obispos a proceder con el mayor rigor con los seminaristas demasiado libres en su manera de pensar, que «no tuvieran el debido respeto de la ciencia dimanante de nuestros grandes maestros, los padres y doctores de la Iglesia, intérpretes de la doctrina revelada» [1]. Análogas advertencias contenían a comienzos del año siguiente una carta dirigida al rector del Instituto católico de París [2] y una alocución a los alumnos del seminarios francés de Roma [3], una alusión a Loisy.

En otoño de 1904 dos destacados exegetas, el P. Genocchi del Seminario Romano y el P. Gismondi de la Gregoriana, fueron reemplazados en sus cátedras por dos profesores que rechazaban sistemáticamente la aplicación de los métodos críticos a los textos de la Sagrada Escritura. Uno de ellos, el padre A. Delattre, había atacado poco antes ásperamente al padre Lagrange y la «nueva escuela exegética». En agosto de 1905 fue reemplazado el padre Fleming, secretario de la Comisión Bíblica, por Dom L. Janssens, teólogo de cuño escolástico, que no tenía la menor competencia en el campo de la exégesis, mientras que nuevos consultores marcadamente conservadores destruyeron el equilibrio entre las diversas tendencias que había reinado en un principio.

Pronto se dejaron sentir con meridiana claridad las consecuencias de estos cambios: mientras que los dos primeros dictámenes

1. Alocución de 12-12-1904 (ASS 37 [1904-05] 435).
2. Carta de 22-2-1905 (ASS 37 [1904-05] 555-557).
3. A. Houtin, *La question biblique au 20e siecle* 215-216.

de la Comisión relativos a las «citas implícitas» de la Escritura (13-2-1905) y a los relatos bíblicos que sólo en apariencia eran históricos (23-6-1905) abordaban con moderación el problema [4], las respuestas subsiguientes acerca de la autenticidad mosaica del Pentateuco (7-6-1906) y la autenticidad joánica del cuarto Evangelio estaban redactadas en forma mucho más reaccionaria [5].

De las dos escuelas que incluso en Roma se descartaban más o menos mutuamente, pues la una recomendaba tolerancia y paciencia a fin de no arrancar el trigo juntamente con la cizaña, mientras que la otra predicaba el rigor, destacando con el mayor relieve las posiciones más radicales, esta última fue conquistando cada vez más la confianza del papa, tanto más cuanto que las imprudencias de algunos italianos, propagadores de las nuevas ideas, lo habían llevado finalmente a la convicción de que la ortodoxia, de la que él era responsable, estaba seriamente amenazada, aunque por otro lado tuvo que reconocer que en el campo de la exégesis se imponía una apertura circunspecta [6].

A partir de 1904 se había emprendido ya en Roma una lucha violenta contra Blondel y Laberthonnière, en la que participaba entre otros el suizo K. Decurtins. Sin embargo, hasta fines de 1905 la santa sede se había fijado principalmente en Loisy y en los exegetas progresistas. Ahora bien, la oleada del movimiento de reforma, que en Italia alcanzaba a círculos cada vez mayores, aumentó el catálogo de los asuntos apremiantes y atrajo la atención también hacia otros problemas, que poco a poco fueron discutidos cada vez más abiertamente.

En diciembre de 1905 publicaron los obispos de las provincias de Turín y de Vercelli una pastoral colectiva, en la que por primera vez asomó la palabra «modernismo» en un documento eclesiástico. Las advertencias en ella contenidas fueron refrendadas por otros muchos obispos [7]. El año siguiente se tomaron nuevas

---

4. ASS 37 (1904-05) 666, 38 (1905-06) 124-125.

5. ASS 39 (1906-07) 377-378, 40 (1907) 383-384. La primera de estas respuestas dio pie a un librito de von Hügel, *The Papal Commission and the Pentateuch*, sobre el que escribió el bolandista Delehaye: «Esperemos que se le abran los ojos al padre de los creyentes, que se ve realmente comprometido por los instrumentos más que mediocres que utiliza» (1-12-1906, citado por M. de la Bédoyère, *The Life of Baron von Hügel* 187).

6. Véase sobre todo *Le Père Lagrange au service de la Bible*, 158-159.

7. Análisis de esta pastoral y numerosas citas de la misma en el opúsculo *Un allarme dell'episcopato italiano contro el riformismo religioso*, Génova 1906.

medidas: mientras que la Comisión del Índice condenó el 4 de abril la novela *Il santo* de Fogazzaro y los libros de Laberthonnière publicados hacía ya varios años, se llevó a cabo un control sistemático de los seminarios italianos bajo la dirección de monseñor Lai y del cardenal Gennari. Varios profesores fueron retirados de sus cátedras, sin que les fuera ofrecida siquiera la posibilidad de defenderse. Se produjo así en Roma una pesada atmósfera de sospechas. En todas partes se barruntaba la proximidad de la tormenta [8].

La tempestad descargó en el transcurso del año 1907. En el espacio de pocos meses se fueron sucediendo documentos cada vez más solemnes. El 17 de abril, con ocasión de una alocución consistorial [9] que causó gran revuelo, se pronunció el papa contra el *neo-reformismum religiosum* que se iba extendiendo con creciente audacia. A fines del mismo mes, el prefecto de la Comisión del Índice dirigió una seria amonestación al grupo milanés del *rinnovamento* [10].

El día 14 de junio envió el papa Pío X al profesor vienés, Commer, un breve [11], en el que lo felicitaba por haber pulverizado de nuevo los errores de H. Schell, que era tenido por el principal representante del catolicismo reformista.

Finalmente, el 17 de julio fue publicado el decreto del Santo Oficio *Lamentabili sane exitu* [12], que se había ido fraguando desde hacía varios años y contenía como fuente principal una lista de afirmaciones que dos teólogos parisinos habían extraído de los «libritos» de Loisy [13]. El decreto condenaba 65 tesis relativas a la autoridad del magisterio eclesiástico, a la inspiración y a los valores históricos de la Sagrada Escritura, a los conceptos de revelación, de dogma y de fe, a ciertos aspectos del dogma cristológico, que habían sido puestos en cuestión por las recientes discusiones, al origen de los sacramentos, a la constitución de la Igle-

---

8. Sobre la atmósfera de Roma durante el año 1906 véase entre otras cosas la *Correspondance Blondel-Valensin* I, 262-263 y M. DE LA BÉDOYÈRE, o.c 181-182.
9. ASS 40 (1907) 266-269.
10. Texto en «Rinnovamento» I (1907) 610. Cf. P. SCOPPOLA, *Crisi modernista* 212-216.
11. ASS 40 (1907) 392, 394. Cf. 598.
12. ASS 40 (1907) 470-478. Cf. F. HEINER, *Der neue Syllabus Pius* X, Maguncia 1907. Sobre el valor teológico del documento, cf. J. RIVIÈRE, o.c. 341-346.
13. Cf. P. DUDON, en BLE 32 (1931) 73-96, y R. AUBERT, en EThl 37 (1961) 557-578.

sia y a la naturaleza de la verdad cristiana en general[14]. La encíclica *Pascendi*, publicada el 8 de septiembre, vino a poner el colofón[15].

Dado que ésta no quería precisamente exponer con toda exactitud las ideas de los diferentes fautores del modernismo, sino más bien describir el reflejo de esta ideología en la conciencia de la comunidad, comenzó con una síntesis un tanto artificiosa del modernismo, reduciendo los diferentes errores estigmatizados al agnosticismo, que niega el valor de las argumentaciones racionales en el campo religioso, y a la filosofía de la inmanencia, que ve el origen de la verdad religiosa en necesidades y exigencias de la vida.

Esta filosofía domina y define una teología propia: la fe es la percepción de Dios, que actúa en la conciencia humana. Esta fe conduce al nacimiento del dogma, que se forma en el proceso de la vida, gracias al trabajo del intelecto sobre la base de este hecho de experiencia. De la misma manera, la exigencia de «dar a la religión un *corpus* perceptible sensiblemente» creó los sacramentos; los libros de la Sagrada Escritura contienen la suma de las experiencias hechas por los fieles de Israel y por los primeros discípulos de Cristo; la Iglesia es fruto de la conciencia colectiva, y la única misión de la autoridad se cifra en dar expresión a lo que perciben o experimentan los individuos.

La encíclica estigmatizaba luego la concepción modernista de la crítica bíblica y los métodos puramente subjetivos de la apologética, así como las exigencias del modernismo reformista. En su tercera parte, la disciplinaria, concluía enumerando toda una serie de medidas prácticas («remedios») para contener la ulterior pro-

---

14. Unas 50 tesis provienen de las obras de Loisy (sobre la exactitud con que reproducen sus puntos de vista, véase É. POULAT, *Histoire, dogme et critique* 109-112); tres tesis estaban tomadas de Houtin, una de Le Roy y una del newmanista Dimnet, cuya obra sobre *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine* fue puesta algunos días después en el índice, juntamente con *Dogme et critique* de Le Roy.

15. ASS 40 (1907) 593-650. Véase A. MICHELITSCH, *Der biblischdogmatische Syllabus Pius X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus*, Graz-Viena 1908 (en el apéndice, varios artículos que habían sido dedicados a los documentos pontificios en la prensa alemana y austríaca). Con frecuencia se ha atribuido la redacción de la encíclica *Pascendi* al padre Billot, monseñor Sardi y a otros más, pero hoy día consta quiénes fueron realmente los redactores: el padre J. Lemius O.M.I. para la parte dogmática (una vez que varios esbozos redactados por otros teólogos habían sido estimados insuficientes por el papa) y el cardenal Vives y Tutó para la parte práctica (cf. BLE 47 [1946] 143-161 242-243). Sobre el valor teológico del documento, véase J. RIVIÈRE, o.c. 364-367.

pagación del mal, sobre todo en los seminarios (renovada obligación del estudio de la filosofía y teología escolástica, inspección de las publicaciones, *consilia vigilantiae* en cada obispado).

La encíclica fue acogida con entusiasmo en los círculos conservadores, que tanto tiempo habían suspirado por ella y la saludaron con un verdadero estallido de alegría [16]. Cierto que muchos moderados lamentaban a veces el tono puramente negativo del documento, pero con todo se alegraban de que al fin se hubiese acabado con las ambigüedades, que poco a poco se iban tornando peligrosas. En aquellos que se habían dejado arrastrar por los corifeos del modernismo la reacción fue mucho menos aguda de lo que algunos habían esperado, aunque consideraban la encíclica casi unánimemente, «no como un retrato, sino como una caricatura del modernismo» (P. Sabatier). Tyrrell había creído poder predecir que la encíclica —que no parecía hacer distinción alguna entre el progresismo razonable y el «*rendez-vous* de todas las herejías» sobre la base del agnosticismo y del inmanentismo, que reconstruía esquemáticamente—, daría lugar a que «el ala derecha del modernismo se uniera más estrechamente con el ala izquierda». En realidad sucedió exactamente lo contrario: La dolorosa condenación fue para algunos la piedra de toque que les sirvió para hacerse cargo de que se hallaban implícitamente fuera de la Iglesia. Entonces rompieron también abiertamente con ella, aunque con mayor o menor reserva según los casos; y como tenían que abandonar ya la esperanza de reformar la Iglesia desde dentro, hubo quienes llevaron todavía más lejos el radicalismo de su punto de vista y muy pronto vinieron a dar en el más puro racionalismo.

En la mayoría, sin embargo, prevaleció la postura leal frente a la Iglesia católica. Se produjo una sumisión casi general, que más tarde pudo dar la sensación de que la crisis modernista había sido sólo asunto de personas concretas, que en realidad se hallaban bastante aisladas. Es indudable que la masa de los fieles no había sido afectada por la ola del modernismo. En cambio, por lo me-

16. Esto era de prever, y el cardenal Maffi, uno de los pocos prelados italianos de mentalidad abierta, se entregó a una falsa esperanza cuando declaró: «Esperemos que el buen efecto de la encíclica no sea frustrado en parte por los *zelanti*, que hallan en ella un nuevo pretexto para sus violentas explosiones y para sus acusaciones ya habituales» (F. CRISPOLTI, *Pío X Ricordi personali*, Milán 1932-128).

nos en Francia y también, en algo menor grado, en Italia, la parte del clero que estaba al tanto de la evolución de las ciencias de la religión, y una serie de jóvenes intelectuales católicos habían sido fuertemente arrastrados por el nuevo movimiento. Estas personas no estaban contentas con la formación teológica de entonces y se hacían cargo de la necesidad de una adaptación a las circunstancias del tiempo, por lo cual se entusiasmaban con los pioneros que desbrozaban el camino. Sin embargo, a diferencia de algunos de estos pioneros, no pensaron nunca en continuar por sí mismos el trabajo de investigación fuera de la Iglesia. É. Poulat compara, por ejemplo, la postura de Loisy con la actitud de su joven discípulo el abate L. Vénard, que no tuvo nunca la menor intención de seguirle en su negativa a plegarse a las condenaciones romanas, y analiza con acierto sus reacciones radicalmente diferentes: «Mientras que Loisy traza con la seguridad del técnico el plan (de la necesaria evolución) y anticipa sus diferentes etapas, Vénard quiere asirse a la autoridad de la Iglesia. Por ella se lanza a atrevidas empresas de exploración, concretamente en calidad de franco tirador que sabe que él no es todo el ejército y que sin éste no puede ya nada. Loisy trabaja exactamente conforme al plan, como técnico al que le crispan los nervios los ignorantes, que sólo atiende a calcular exactamente y a no descuidar nada; Vénard, en cambio, si bien da la precedencia a la razón, adapta su paso a la marcha lenta de la Iglesia, distinguiendo entre la crítica justificada y la lenta adaptación a los logros de ésta. Loisy concibe y analiza un proceso histórico de transformación, Vénard participa en un proceso de adaptación orgánica. Ambos tienen posiblemente las mismas concepciones, pero no son de la misma manera solidarios con la Iglesia como institución externa» [17].

El sistema agnóstico e inmanentista artificiosamente reconstruido por la encíclica estaba por lo demás en contradicción tan

17. É. POULAT, *Histoire, dogme et critique,* 313-314. En este análisis se presta atención a «la asombrosa plasticidad de la convicción religiosa, no en razón de una fluctuabilidad, que deba atribuirse a falta de valor lógico, sino en razón de los numerosos registros de que dispone para expresarse». Esta plasticidad ha sido claramente resaltada por los más recientes progresos de las ciencias humanas. Así este análisis induce a matizar el severo juicio de T. Gallarati-Scotti, que atribuye a *povertà di coscienze e di caratteri* el gran número de las sumisiones *(Vita di A. Fogazzaro* 493). Este elemento pudo desempeñar un papel, sobre todo en Italia, pero no es la única explicación y ni siquiera la principal.

patente con la fe cristiana tradicional, que era perfectamente normal que muchos auténticos progresistas se separaran y desentendieran de ella abiertamente. Bajo la amenaza del anatema de la encíclica fueron muchos los que se sometieron, pero fueron también muy numerosos los que vieron desvanecerse con auténtico dolor su esperanza de una próxima adaptación de la Iglesia a la transformación intelectual que se estaba operando y consiguientemente veían también agrandarse el peligro de una profunda ruptura entre la Iglesia y el mundo intelectual de Occidente [18]. Muchos compartían el punto de vista del «Erasmo del modernismo» (J.-M. Mayeur), es decir, de monseñor Mignot, que había asegurado: «No hay ninguna conciencia cristiana que no rechace con todas las energías de su fe todos los errores condenados por la encíclica» [19], pero añadía también que aquella encíclica incurría en el desafuero «de limitarse a condenar sin decir lo que se puede creer sin ser modernista» [20]. O pensaban como el filósofo V. Delbos, un magnífico católico seglar: «La encíclica tiene una laguna demasiado visible, que consiste en el descuido o el desconocimiento de las causas profundas que han desencadenado el llamado movimiento modernista» [21].

Aun cuando casi todos se sometieron a la autoridad eclesiástica, siguieron existiendo algunos focos de resistencia. Loisy publicó un nuevo librito *Simples réflexions sur le décret Lamentabili et l'encyclique Pascendi*, cuyo tono era a la vez irónico y agresivo. A fin de subrayar más aún la significación del librito, publicó al mismo tiempo dos gruesos volúmenes sobre *Los Evan-*

18. El vicario general Birot escribía en lenguaje muy imaginativo a su amigo G. Frémont, que consideraba «magistral» la exposición de la encíclica (A. SIEGFRIED, *L'abbé Frémont* II, París 1932, 505): (La encíclica) «condena el sistema naturalista más absurdo que jamás se haya concebido, pero yo me someto a ella sin gran tristeza, porque esta severidad doctrinal se apoya en la más artificiosa ambigüedad, porque incluye en una misma condenación a amigos y enemigos. El papa se asemeja a un comandante de artillería, que desde la altura de una colina dispara contra los dos ejércitos que pelean cuerpo a cuerpo en la llanura y al mismo tiempo desbarata sus mejores tropas» (citado por E. POULAT, o.c. 443).

19. *Semaine religieuse d'Albi* 28-9-1907, 553-555.

20. Carta a F. von Hügel, 5-10-1907, citada por É. POULAT, o.c. 480, nota 89.

21. Carta a J. Wehrlé, 30-9-1907, citada en *Correspondance Blondel-Wehrlé* II 371. Sobre la reacción de Blondel, véase ibid. II, 381-392, y *Correspondance Blondel-Valensin* I, 357-364 (él no se siente afectado personalmente, pero el tono de la encíclica lo saca de quicio: «¿Cómo se podrá impedir que muchas almas duden de la bondad de la Iglesia?»). Sobre la redacción de la declaración de sumisión de los «Annales de philosophie catholique» a la encíclica, véase ibid. 367-370.

gelios sinópticos, que eran mucho más radicales que sus estudios anteriores. Pero precisamente este sesgo de las cosas hizo que se apartaran de él muchos de sus anteriores admiradores, hasta que finalmente su excomunión, fulminada el 7 de marzo de 1908, acabó por convertirlo en un *outsider*. El mismo destino sufrió Tyrell, que ya a fines de octubre de 1907, después de haber publicado diferentes artículos contra la encíclica en «The Times» y en la prensa italiana, fue excluido de la recepción de los sacramentos por su obispo. Minocchi se sometió en un principio y notificó que iba a suspender la publicación de sus *Studi religiosi*. Sin embargo, como se viera acusado de servilismo por sus amigos, tuvo poco después una conferencia pública sobre el paraíso terrestre y el dogma del pecado original, que levantó gran polvareda porque en ella negaba el carácter histórico de los primeros capítulos del Génesis. Después de la *suspensio a divinis* se negó esta vez a someterse, y en octubre de 1908 se despojó de los hábitos sacerdotales. Desde entonces practicó un humanitarismo socializante, que sólo veía en el cristianismo una forma contingente de la religión del absoluto.

También en Alemania y en Austria protestaron contra la encíclica algunas figuras de primera fila: monseñor Ehrhard, profesor en la Facultad teológica de Estrasburgo, se alzó contra las medidas prácticas dictadas en la última parte de la encíclica porque, a su modo de ver, hacían imposible todo trabajo científico; los profesores Schnitzer de Munich y Wahrmund de Innsbruck censuraron como más funestos los errores del ultramontanismo y del absolutismo romano, aunque en sus manifestaciones se expresaba el liberalismo universitario y no el modernismo doctrinal[22].

Aparte de estas protestas abiertas se produjo también una serie de réplicas anónimas[23]. Las dos más notables —por lo de-

22. Monseñor Ehrhard, que, por lo demás, había declarado expresamente que el sistema doctrinal atribuido por la encíclica a los modernistas era inconciliable con el dogma, confirmó de nuevo su lealtad católica en una comunicación a la prensa, y la santa sede se contentó con retirarle el título de prelado. El profesor Schnitzer, que adoptó una postura mucho más radical, fue primeramente suspendido *a divinis* y luego privado de la recepción de los sacramentos. Sobre el caso Wahrmund, que dio lugar a una tensión diplomática entre Viena y el Vaticano, véase ENGEL-JANOSI II, 87-103. Sobre los raros casos de modernismo en Austria, ibid. 143-144. Cf. cap. II, cap. XXIX y 467, nota 15.

23. Sobre la significación de los anónimos y seudónimos en la literatura modernista, véase É. POULAT, o.c. 621-677, especialmente 640-642.

más con un contenido bastante superficial— fueron en Francia el opúsculo *Lendemains d'encyclique*, en la que había cooperado el obispo, muy liberal, de Tarentaise, monseñor Lacroix[24], y sobre todo en Italia *Il Programma dei modernisti — Risposta all' enciclica di Pio X*, escrito que, publicado ya el 28 de octubre de 1907, no tardó en ser traducido al francés, al alemán y al inglés. El opúsculo contó con la colaboración de monseñor Fracassini en la parte bíblica, pero el autor principal era Buonaiuti[25], que, contrariamente a otros modernistas de primera fila, prefirió permanecer en la Iglesia, a fin de procurar llevar adelante en ella, desde dentro, la obra de reforma que él había acometido. Por lo demás no es posible precisar dónde hablaba realmente el verdadero Buonaiuti, si en el *Programa*, cuyo tono era relativamente moderado, o en las mucho más radicales *Lettere di un prete modernista*, que él mismo publicó algunos meses después, también bajo el velo del anonimato[26].

Estos focos de resistencia, en sí bastante irrelevantes no obstante la agitación de los primeros meses, excitaron la reacción antimodernista que durante largo tiempo había sido esporádica y aislada. Dado que el movimiento modernista se restringía en realidad a los ambientes intelectuales, sólo pocos obispos creyeron conveniente dedicarle una pastoral[27]. Sin embargo organizaron —a excepción de Alemania— los *Consilia vigilantiae* prescritos por

---

24. Sobre el opúsculo, obra de un párroco de la diócesis de Autún, firmado «Catholici», véase J. Rivière, o.c. 379-381 y É. Poulat, o.c. 650. A instancias de la Krausgesellschaft fue traducido al alemán con el título *Antwort französischen Katholiken* (Respuesta de los católicos franceses). Sobre monseñor Lucien Lacroix (1854-1922), fundador de la «Revue du clergé français», que gustaba de llamarse «el obispo de los modernistas», contribuyó a varias de sus publicaciones anónimas y después de la aparición de la encíclica abandonó su sede episcopal de Tarentaise, véase M. Hudry, *Un évêque républicain au moment de la Séparation*, en «Vieux Conflans» 65-66 (1965) 3-37, y A Vidler, *A Variety of Catholic Modernists* 105-108.

25. Sobre el *Programma dei modernisti*, véase D. Grasso, *Il cristianesimo di E. Buonaiuti*, Brescia 1953, 28-35, y P. Scoppola, o.c. 269-273. Las páginas de Fracassini habían sido refundidas contra su voluntad por Buonaiuti.

26. Sobre las *Lettere*, véase V. Vinay, *E. Buonaiuti* 43-53, y P. Scoppola, o.c. 273-279.

27. Excepto en Italia, donde el modernismo tuvo mayor audiencia por razón de sus aspectos reformistas y sociales. Los episcopados de Prusia y de Baviera publicaron en enero de 1908 una pastoral colectiva. En los países de habla francesa, el documento más notable fue la carta pastoral del cardenal Mercier, que defendía la escolástica contra la filosofía de inspiración kantiana, en la que veía él la raíz del error modernista (*Oeuvres pastorales* I, Bruselas 1911, 363-382; reasumida en forma de opúsculo: *Le modernisme*, Bruselas 1908 (trad. alemana: Colonia 1908), junto con la conferencia sobre el mismo tema en la universidad de Lovaina).

la encíclica para impedir la propagación de publicaciones sospechosas. Se hicieron algunas tentativas para descubrir a los autores modernistas que se ocultaban bajo seudónimos. En este particular causó un gran revuelo el hecho de que L. Saltet atribuyera al abate Turmel los artículos contra los dogmas trinitarios y marianos publicados con las firmas de A. Dupin y G. Herzog [28].

Por otro lado, numerosos teólogos se dedicaron a comentar los documentos pontificios, aunque en sus refutaciones se referían por lo regular al modernismo abstracto, tal como había sido presentado en la encíclica. Al parecer, fueron muy pocos los que se percataron de los verdaderos problemas que habían suscitado, aunque con poca habilidad, los modernistas. Y aun en estos casos, aunque sus trabajos trataran de rebasar el nivel de la mera vulgarización, su argumentación aparece con frecuencia sumamente ingenua [29]. Entre las honrosas excepciones se cuentan en Francia los artículos de los jesuitas Lebreton y de Grandmaison, y también las *Lettres sur les études ecclésiastiques* de monseñor Mignot, en las que el autor trataba de demostrar en qué medida la condenación del modernismo ofrecía una nueva justificación del trabajo científico; en Alemania un artículo de F.X. Kiefl en «Hochland» y una colección de conferencias pronunciadas algo más tarde en la universidad de Friburgo y publicadas con el título «Jesucristo».

La opresión sistemática de los restos del movimiento modernista existentes todavía después de la publicación de *Pascendi* fue sin embargo obra de la misma santa sede, que durante varios años vivió en una atmósfera de pánico. Tanto la Comisión del Índice [30] como la Comisión Bíblica [31] reforzaron su actividad en sentido cada vez más reaccionario. Se ordenaron además nuevas

---

28. Sobre el *affaire* Turmel, que no halló su solución hasta 1929 véase, aparte de su biografía por F. SARTIAUX, París 1931, J. RIVIÈRE, o.c. 486-505. Sobre el caso P. LEJAY, ibid. 501-502, nota 5.

29. Véase, por ejemplo, la adecuada crítica del *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi* (1907) del P. Billot, por H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Église*, París 1960, 129-134.

30. Cf. A. BOUDINHON, en «Revue du clergé français» 75 (215-227) Llamó especialmente la atención la condenación el 22-1-1912 — no obstante el *imprimatur* del *Magister S. Palatii* — de la *Histoire ancienne de l'Église*, de monseñor Duchesne, según la traducción italiana.

31. Cf. J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Brujas-París 1928, 88 (trad. cast.: *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao).

visitas apostólicas en los seminarios italianos, que dependían directamente de la curia, y se apartó de sus cátedras a no pocos profesores tenidos por sospechosos, a veces únicamente en base a denuncias sin fundamento [32].

Si bien, según la declaración del mismo Loisy, apenas dos años después de la condenación de 1907 se hallaba el modernismo «en plena desintegración» [33], Pío x estaba todavía sumamente preocupado por la persistencia de ciertas actividades secretas, que fueron exageradas sin medida. El papa creía que la Iglesia seguía hallándose en «estado de sitio» y estimó necesario tomar nuevas medidas. El 1.º de septiembre de 1910, con el *motu proprio Sacrorum antistitum* [34], exigió al clero entero un juramento especial, el llamado juramento antimodernista. En él se trataba de una profesión de fe adaptada a las diferentes formas del modernismo ya condenadas, suplementaria de la formulada por Pío IV. La primera parte formula en cinco puntos la demostrabilidad de la existencia de Dios, el valor de las pruebas en favor de la fe, la fundación de la Iglesia por Cristo, la invariabilidad de los dogmas y el carácter intelectual del acto de fe. La segunda parte obliga a someterse al decreto *Lamentabili* y afirma la coincidencia entre este decreto y la encíclica *Pascendi*. Este texto no añadía nada substancial a las anteriores *Acta* de Pío x, pero representaba su compilación oficial, cuyo objetivo y meta era prescribir a todos los sacerdotes un solemne asentimiento explícito, a fin de desenmascarar a los criptomodernistas. El clero se sometió sin gran resistencia externa. En toda la Iglesia sólo se registraron unas cuarenta excepciones [35]. En Alemania desencadenó

---

32. Fuera de las obras de L. Bedeschi, véase M. Guasco, *Fermenti nei seminari*, 121-154.

33. En RH 102 (1909) 307-308. Sobre la debilidad del modernismo italiano, que no tardó en desparramarse en las más variadas tendencias, véase la carta de St. Jacini a von Hügel en el momento en que la revista «Rinnovamento» suspendía su publicación a fines de 1909 (RStRis 56 [1969] 245-247). Uno de los muchos signos de la incontenible decadencia del modernismo después de 1907 fue el fracaso de todos los proyectos de creación de una agencia de información internacional elaborados por monseñor Lacroix y por Paul Sabatier, uno de los protestantes liberales franceses, que desde un principio había seguido el movimiento con el más vivo interés. Incluso la fundación de la «Revue moderniste internationale» en Ginebra en 1910 había sido un simple humo de paja.

34. AAS 2 (1910) 655-680.

35. Un detalle que conviene retener: Pío x autorizó personalmente a los padres Semeria y Genocchi a prestar este juramento con reservas. Todavía más singular: Autorizó al padre Semeria a escribir en determinadas revistas bien controladas, aunque usando un

esta medida notable agitación, desde luego en nombre de la libertad científica, y finalmente — a petición del episcopado — fueron eximidos de prestar el juramento los profesores alemanes de las facultades teológicas de las Universidades.

Pero no eran los alemanes los únicos que temían las funestas consecuencias que la represión antimodernista tendría para la auténtica ciencia católica. Hoy se reconoce unánimemente que la renovación que se había iniciado bajo León XIII se vio con esto seriamente cortada casi durante una generación[36]. Sobre todo en Italia, donde la represión fue especialmente inexorable, casi la totalidad del clero se vio retraída de emprender estudios serios, con la cual se incrementó todavía el grave atraso en el ámbito de la cultura contemporánea, que hasta nuestros días ha sido una de las grandes taras del catolicismo italiano. Pero también en otras partes el temor de que la investigación cristiana pudiera moverse por carriles considerados por las autoridades eclesiásticas como aventurados y aventureros, indujo a numerosos teólogos católicos a retraerse a trabajos puramente históricos o, lo que todavía es peor, a restringirse a rumiar una y otra vez fórmulas de manuales y a especular tan sólo sobre cuestiones totalmente marginales en el marco de un neotomismo bastante estrecho de miras[37].

En todo caso, el balance global fue menos negativo de lo que a veces se afirma. Incluso en el terreno de la exégesis, en el que, no obstante la fundación, el año 1909, del Pontificio Instituto Bíblico[38], el trabajo serio estaba en gran parte condenado

---

nombre falso. Así ponía sus capacidades a su servicio y desvirtuaba al mismo tiempo su influjo.

36. Pío X, para mostrar que no era enemigo sistemático del trabajo científico, había anunciado en la encíclica *Pascendi* la creación de un instituto internacional para el progreso científico. Pero sus miembros fueron elegidos de manera muy unilateral, de modo que el organismo nació ya muerto (algunos datos en L. VON PASTOR, *Tagebücher* 482-511). Cf. 369s.

37. Las 24 tesis de la Congregación de los Estudios, de 27-7-1914 sobre las doctrinas fundamentales de santo Tomás son una manifestación típica de esta actitud mental. De todos modos, responde a una postura más abierta la fundación en 1909 de la «Rivista di Filosofia neoscolastica», cuya alma fue el P. Gemelli O.F.M., y en Lovaina los esfuerzos de monseñor Deploige por integrar la sociología en el neotomismo (M. DEFOURNY, en «Annuaire de l'Université catholique de Louvain» 81 [1927-29] XCVII-XCVIII).

38. El Pontificio Instituto Bíblico estaba confiado a la Compañía de Jesús bajo la dirección muy conservadora del P.J. Fonck. Debía ser una réplica del Instituto Bíblico de Jerusalén del padre Lagrange, al que se miraba con desconfianza en Roma. Cf. *S. Pio X promotore degli studi biblici, fondatore del Pont. Istituto Biblico,* Roma 1955, especialmente 23-42.

a la esterilidad, pueden registrarse algunos resultados dignos de estima: en 1908 tuvo lugar la fundación de las «Biblischen Zeitfragen» (= Cuestiones bíblicas del tiempo), colección sumamente propagada; en 1912 la fundación de los «Alttestamentliche und Neutestamentliche Abhandlungen» (= Estudios sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento), dirigidos por J. Nikel y M. Meinertz respectivamente; las publicaciones de «La théologie de S. Paul» del padre F. Prat S.I. (1908-12) y del comentario del P. Lagrange al Evangelio de san Marcos (1911). En el terreno de la patrología y de la historia del dogma puede ahora Francia poner algunos nombres al lado de los de un Ehrhard, un Bardenhewer, un Rauschen: J. Tixeront, discípulo de Duchesne, publicó de 1905 a 1912 una *Histoire des dogmes*, que no carecía de méritos para aquel tiempo, y el padre J. Lebreton realizó una labor de pionero con sus *Origines du dogme de la Trinité* (1910). Lo mismo se puede decir de J. Lebon en Lovaina con su *Monophysisme sévérien* (1909). El creciente interés que se mostró por la antigua literatura cristiana viene simbolizado por la continuación del *Corpus scriptorum christianorum orientalium* emprendida en 1912 por las universidades católicas de Lovaina y Washington, que había sido iniciada en 1902 por J.-B. Chabot. En 1907, la Görres-Gesellschaft inaugura bajo la dirección de monseñor Kirsch una «Sektion für Altertumskunde» (= Sección para el estudio de la antigüedad), que tenía por objeto promover los estudios de arqueología cristiana, clásica y oriental y entre otras cosas la investigación de los problemas planteados por la historia de las religiones. El año 1912 fundó F.J. Dölger en la universidad de Münster una nueva cátedra de «Historia general de las religiones y ciencia comparada de las religiones» y examinó en sus cursos en qué grado las ideas cristianas y los primitivos ritos del cristianismo habían sido influenciados por el paganismo ambiente[39]. Un año antes —mientras aparecía en Francia bajo la dirección del P. Huby el primer manual católico de historia de las religiones, *Christus*— el padre W. Schmidt S.V.D., fundador de la revista «Anthropos» (1906), había convocado en Lovaina, en colaboración con el pa-

39. Sobre Franz Joseph Dölger (1879-1940), el primer teólogo católico que tomó en consideración la escuela de historia de las religiones, véase TH. KLAUSER, *F.J. Dölger, Leben und Werke*, Münster 1956.

dre Bouvier, S.I., la primera semana católica de etnología religiosa[40], y otro alemán, J. Schmidlin, había fundado la «Zeitschrift für Missionswesen» (= Revista de misiología) y el primer Instituto católico de Misiología[41]. La historia de la liturgia estuvo brillantemente representada por el alemán Baumstark, los ingleses Bishop y Fortescue, los benedictinos franceses Cabrol, Férotin y Leclercq. Este último inició en 1907 el «Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie», al que siguió en 1912 el «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques».

La aparición de nuevas revistas fue otro indicio de la actividad científica en aquellos años difíciles. Aquí hay que mencionar revistas históricas, tales como la «Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte» (= Rev. de hist. eclesiást. suiza) (1907), la «Revue d'histoire de l'Église de France» (1910), el «Archivum franciscanum historicum» (1908) y el «Archivo ibero-americano» (1914), pero también revistas estrictamente teológicas, como «Theologie und Glaube» (= Teol. y fe) (1909), órgano del Instituto filosófico-teológico de Paderborn, y sobre todo la «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (1907) de los dominicos franceses de Le Saulchoir[42] y las «Recherches de science religieuse» (1910) de los jesuitas de la provincia de París[43].

Los modernistas habían propuesto como objeto de discusión auténticos problemas, que no se habían resuelto con la mera condenación del modernismo. Se trataba, en efecto, de las relaciones entre la teología y sus fuentes (Biblia, documentos de la antigua tradición, decisiones del magisterio eclesiástico) y de la naturaleza de su homogeneidad con la revelación divina.

Entre los teólogos que trataron de dar una respuesta a las cuestiones suscitadas por Loisy, Tyrrell o Le Roy, hay dos que merecen especial mención: el padre de Grandmaison S.I.[44], que

40. Cf. RHE 13 (1912) 747-751.

41. Cf. *50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Munster*, 1911-1961, bajo la dirección del J. GLAZIK, Münster 1961.

42. Cf. M. JACQUIN, en RSPhTh 40 (1956) 632-635. Sobre la postura intelectual de esta escuela, animada entonces por el P. Gardeil y después por el P. Lemonnyer, cf. M.D. CHENU, *Une École de théologie, le Saulchoir*, Kain-Étiolles 1937.

43. Cf. J. LECLER, en RSR 48 (1960) 7-39.

44. Sobre Léonce de Grandmaison (1868-1927), director de «Études» y fundador de las «Recherches de science religieuse», véase J. LEBRETON, *Le P.L. de Grandmaison*, París 1932. Sus artículos principales están reunidos en un volumen: *Le dogme chrétien. Sa nature, ses formes, son développement*, París 1928.

en aquellos difíciles tiempos contribuyó con sus artículos moderados y comprensivos (como los juzgaban a la vez Blondel y Loisy) a guiar a la opinión pública desconcertada por entre los escollos del modernismo y del integrismo, aunque sin llegar totalmente al fondo de los problemas, y sobre todo el profesor P. Gardeil O.P.[45], que no obstante sus limitaciones aparece más y más como pionero. Su influencia se restringió en un principio únicamente a Francia, pero luego, gracias a sus discípulos, irradió más allá de las fronteras nacionales. Su obra alcanzó su punto culminante en dos obras de metodología apologética y teológica, que hace ya tiempo vinieron a ser clásicas: *La crédibilité et l'apologétique* (París 1908, 2.ª ed. totalmente refundida, 1910), libro que fue objeto de acaloradas controversias, sobre todo por parte blondeliana, y *Le donné révélé et la théologie* (París 1910), trabajo en el que quiso reanimar la obra de Cano con respecto a los problemas de comienzos del siglo XX. Alemania y Austria, que ocupaban la primera fila cuando se trataba de la teología histórica, no aportaron en cambio gran contribución en estas discusiones metodológicas. La obra del profesor vienés Commer, apreciada en su tiempo, o la del jesuita Chr. Pesch (entre otras cosas, sus *Theologische Zeitfragen* [= Cuestiones teológicas del tiempo], 6 vols., 1910-16), parecen hoy bastante decepcionantes. La aportación de los países meridionales fue prácticamente nula.

El integrismo

Codo a codo con la represión oficial del modernismo por las autoridades eclesiásticas se produjo una campaña de denuncias que se fue agravando más y más hacia el final del pontificado y durante los últimos años acabó por envenenar literalmente la atmósfera. Podrá parecer extraño que esta campaña se desarrollara sobre todo a partir del momento en que, tras las condenaciones de 1907, parecía entrar el modernismo en plena desintegración. Uno de los más activos propugnadores de la ortodoxia, A. Cava-

45. Sobre Ambroise Gardeil (1859-1931), véase H. GARDEIL, *L'oeuvre du P.A. Gardeil*, París 1956. También R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Lovaina ²1950, 393-450; M.D. CHENU, en RSPhTh 40 (1956) 645-652; Y. CONGAR, en DThC XV, 443.

llanti[46], explicó sin embargo este hecho de la forma siguiente: «Como el arrianismo, el pelagianismo, el jansenismo, al desaparecer tras las condenaciones por la Iglesia, dejaron tras sí toda una estela de errores todavía más sutiles y menos llamativos a primera vista, que luego fueron conocidos por los nombres de semi-arrianismo, semi-pelagianismo y semi-jansenismo, así también hoy el modernismo desenmascarado y herido de muerte, el desaparecer deja tras sí otros errores que se propagan en masa como gérmenes y son, o amenazan ser, la ruina de muchos buenos católicos (...). Lo repito: hay un semi-modernismo, que si bien no es tan fiero como su padre, el modernismo como síntesis de todas las herejías, en cambio es más taimado y capcioso»[47].

Ahora bien, ¿dónde comenzaba el «semi-modernismo»? Y, sobre todo, ¿dónde comenzaban las «tendencias modernistas» o el «estado de ánimo modernista», como se expresaba la «Corrispondenza romana»? El peligro de abuso era especialmente grande, dado que la mayor parte de aquellos censores irresponsables en el terreno de la teología y sobre todo en el terreno de la exégesis eran muy poco competentes y además eran mentes cerradas por completo a ideas ajenas. Ya pocos meses después de la publicación de la encíclica *Pascendi* se vio el cardenal Ferrari en la necesidad de pronunciarse contra los excesos en su carta pastoral de la Cuaresma: «Es triste ver que algunos, incluso abiertamente, se dejan arrastrar a excesos y casi en todas partes quieren husmear modernismo y estigmatizarlo, o que por lo menos quieren hacer sospechosos de modernismo a hombres que no tienen nada que ver con él.» Casi no hubo un solo intelectual católico que durante aquellos años no se viera expuesto a sus ataques, ataques que en muchos casos pecaban tanto contra la justicia como contra la caridad. Y también muchas beneméritas instituciones fueron víctima de aquella lamentable polémica: así la Escuela Bíblica de Jerusalén, la Facultad teológica de Friburgo de Suiza (que por muy

---

46. Sobre él, véase CivCatt III (1917) 370; también É. POULAT, *Intégrisme* 434-437.

47. Conferencia de 16-11-1908, resumida en «La critique du libéralisme» 1 (1908-09) 421-423. El 5-2-1909 escribía la «Corrispondenza Romana» en el mismo sentido: «Hoy día el verdadero peligro está más en la propaganda modernizante que en la radicalmente modernista.» Y en 1913 escribía monseñor Benigni, protestando contra los que querían hacer remontar el modernismo a su forma más radical: «Como si sólo con 40 grados hubiera fiebre» (citado por É. POULAT, *Intégrisme* 340).

poco no fue suprimida por Pío x), el Institut Catholique de París, numerosos seminarios que habían tomado iniciativas para elevar el nivel de los estudios, y otros muchos.

Estos «zelotas» han pasado a la historia con el apodo de «integristas». Se apellidaban a sí mismos «católicos integrales»: contra los empeños de los católicos liberales y de los modernistas (a los que, por lo demás, metían casi siempre en un mismo saco) por diluir el catolicismo, querían ellos «reforzar la integridad del romanismo: sólo querían el entero catolicismo romano (doctrina y práctica), y nada más» [48].

Cualesquiera que fueran sus discutidos métodos, hay que reconocer que en muchos de ellos no se trataba simplemente de meros celos de teólogos contra competidores que querían enajenarles las simpatías de la joven generación: en vista de los peligros que parecían amenazar a su fe, consideraban sencillamente su cruzada como un deber sagrado, y los reiterados alientos que recibían directamente del papa no podían menos de confirmarlos en esta convicción.

Si por un lado los integristas no se arredraban ante la denuncia y los métodos ocultos, incluido el espionaje [49], por otro lado, sin embargo, combatían a cara descubierta: con libros y opúsculos, como el jesuita J. Fontaine —en el que, por lo demás, É. Poulat ve «un testigo notablemente bien conservado de una especie intelectual, cuyo papel parece haber sido considerable» [50] —, y sobre todo con una serie de revistas, por cierto de poca tirada, que ellos controlaban más o menos directamente. En Italia eran la «Unità cattolica», que contaba con el apoyo financiero de Pío x, «Verona fedele» y la «Riscossa» de los hermanos Scotton; en Francia, «La foi catholique» de B. Gaudeau y «La critique du libéralisme» de E. Barbier, aparecidas ambas en 1908, a las que

48. Declaración de la «Agence internationale Roma» (AIR) de 19-6-1913, citada en É. Poulat, *Intégrisme* 132. Un órgano capital del movimiento, la «Vigie», escribía el 5-12-1912: «Nosotros somos católicos romanos integrales, es decir, nosotros ponemos por encima de todo y de todos no sólo la doctrina tradicional de la Iglesia en el ámbito de las verdades absolutas, sino también las instrucciones del papa en el ámbito de las contingencias prácticas. La Iglesia y el papa son una sola cosa.» Poulat sin embargo hace notar (o.c. 522) que «los más ardientes seguidores de Pío x habían mostrado con frecuencia menos entusiasmo por León XIII».

49. A veces respaldado por altas esferas, como el *affaire* Perciballi (cf. É. Poulat, *Intégrisme* 588-589).

50. DHGE XVII, 819-821.

hay que añadir los periódicos dependientes de los Asuncionistas gracias al padre Salvien[51]: «L'Univers», que buscaba nueva eclosión de vida en el integrismo, y desde 1912 «La Vigie»; en Bélgica la «Correspondance catholique» del abogado Jonckx: en los Países Bajos «De Maasbode», cuyo redactor en jefe, M.A. Thomson, era el alma del integrismo holandés; en Polonia la «Mysl Katolicka».

¿En qué medida fue coordinada y dirigida desde un centro toda esta actividad y qué papel desempeñaba de hecho en ello la santa sede? La respuesta a esta pregunta no ha aparecido clara durante largo tiempo, debido a que los integristas trabajaban en parte en la obscuridad, y sobre todo porque los archivos romanos tardaron mucho en hacerse accesibles al público. Sin embargo, en 1921 pudo levantarse ya una punta del velo, aunque en circunstancias que no pudieron tranquilizar totalmente a los historiadores concienzudos. Nueva información aportó el año 1950, con ocasión del proceso de beatificación de Pío X. Recientemente É. Poulat ha dado un paso enorme en el esclarecimiento del estado de la cuestión con una conciencia profesional verdaderamente ejemplar. Ha logrado desarticular el mecanismo de la «secreta red antimodernista internacional» que había sido montado por monseñor Benigni[52], prelado perteneciente a la secretaría de Estado. Se trata del «Sodalitium Pianum», designado con frecuencia con las solas iniciales S.P., o con el nombre críptico «La Sapinière», al que él quería incluso dar una base religiosa institucional a la manera de los institutos seculares de nuestros días.

Desde el descubrimiento de 1921 se propendía a considerar a monseñor Benigni como el alma del entero movimiento integrista; se suponía que había actuado sin conocimiento de Pío X, quien no habría sabido prácticamente nada de sus métodos muchas veces discutibles. «La Sapinière» pasaba por ser un grupo de presión que disponía de un considerable poder secreto en la

---

51. Sobre el P. Salvien AA (su verdadero nombre, Charles Miglietti (1873-1934), al servicio de la Maison de la Bonne Presse de 1896 a 1923, véase É. POULAT, *Intégrisme* 286-287.

52. Sobre monseñor Umberto Benigni (1862-1934), educado en el espíritu del catolicismo «contrarrevolucionario» del *Syllabus* y del *non expedit*, que con infatigable energía se consagró con algunos amigos a formar *le dernier carré des incorruptibles*, véase *Disquisitio circa quasdam obiectiones* 197-204 y E POULAT, *Intégrisme* 61-70.

Iglesia. Hoy día la realidad parece haber sido mucho más modesta y al mismo tiempo más oficial de lo que se suponía. Fuera de la «Correspondance de Rome», que estaba destinada a suministrar a la prensa internacional noticias religiosas redactadas con la «recta mentalidad», los boletines confidenciales propagados por monseñor Benigni eran sencillamente una «cascada de tentativas fallidas», y la S.P. no tenía en toda Europa más que unos cincuenta miembros. Cierto que el grupo estaba en conexión con una serie de personalidades que, si bien no pertenecían a ella formalmente, compartían su postura, sobre todo el abate Barbier y el padre Salvien, que ejercía gran influencia en la «Bonne Presse».

En cambio, las relaciones de este grupo con otros adversarios del modernismo eran con frecuencia mucho más frías.

Los documentos publicados más tarde arrojan una luz completamente nueva sobre las divergencias de pareceres, a veces bastante profundas, que separaban a los espíritus a los que sumariamente se reúne bajo el concepto colectivo de «integristas». Benigni, que quería evitar todo compromiso político y moverse únicamente en terreno religioso, se distanció de la «Action française» y de sus miembros. Tenía por demasiado tibios a hombres como el cardenal Billot y el abate Gaudeau. Desconfiaba del abate Thomson y, en Alemania y Austria, de Kaufmann y Maus respectivamente. Con Merry del Val estaba francamente en malos términos, pues el secretario de Estado frenaba con discreción las tumultuosas iniciativas de Benigni, el cual a su vez le reprochaba proceder con cautela diplomática[53]. También se fueron enfriando más y más las relaciones de Benigni con la Compañía de Jesús, si bien muchos de sus miembros defendieron hasta el fin del pontificado las posiciones tradicionales con una intransigencia corta de alcances.

É. Poulat ha logrado con sus indagaciones destruir el tristemente célebre mito de una conjura integrista, y ha puesto en claro que la realidad era mucho más complicada de lo que algunos habían supuesto durante largo tiempo; sobre todo la logrado «re-

53 É. Poulat, basándose en los resultados del estudio de los documentos sacados a la luz, llega a esta conclusión explícita: «Hay que desentenderse de la leyenda: Benigni, el hombre de Merry del Val, el secretario de Estado que inspira la intransigencia a un papa bondadoso y devoto que le ha confiado las riendas del gobierno» (o.c. 77).

ducir el S.P. a su verdadera dimensión» y demostrar que la ideología del integrismo se extendía mucho más allá del círculo del «Sodalitium Pianum» y de sus simpatizantes [54]. Pero se ha demostrado además que ya no se puede sostener que Pío x no tuviera noticia de las maquinaciones de monseñor Benigni. Consta que el papa apoyó a «La Sapinière» y que no sólo conoció la actividad de su fundador, sino que la aprobó y la estimuló. Benigni lo informaba a diario por medio de monseñor Bressan y el papa mismo le encomendaba regularmente el desarrollo de delicadas encuestas. Parece también estar fuera de dudas que el papa no hizo nunca a Benigni reproches, ni siquiera medianamente enérgicos, sobre el modo y manera como desempeñaba los encargos que le habían sido encomedados, como lo había hecho a veces con otros integristas militantes —por ejemplo en el caso del abate de Töth, de la «Unità cattolica»—, y que por consiguiente él mismo, personalmente, respaldó una especie de policía secreta eclesiástica, que hoy día apenas si nos resulta admisible [55], pero que el papa estimó justificada en la situación dramática en que le parecía hallarse entonces la Iglesia.

La reacción integrista alcanzó su punto culminante durante los años 1912-1913. Entre otros, el padre Lagrange fue obligado en 1912 a abandonar Jerusalén, y poco faltó para que la «Revue

---

54. Por lo demás, se olvida con demasiada facilidad que la iniciativa de las sanciones no provino siempre de Roma. M. Bécamel ha mostrado esto recientemente (BLE 72 [1971] 258-288) tocante a la deposición de monseñor Batiffol del cargo de rector del Institut catholique de Toulouse el año 1907: los principales responsables fueron el arzobispo y su contorno, a instancias de los círculos reaccionarios locales. Véase también J. Daoust, en MSR 9 (1952) 251-262 acerca del papel que desempeñó el arzobispo de Rouen, monseñor Fuzet (cuya campaña contra monseñor Baudrillart fue desaprobada por Pío x).

55. A lo sumo se puede admitir que él no estaba enterado de todo y que «si hubiese estado mejor informado, quizá se habría opuesto a ciertos métodos». Si se quiere enjuiciar objetivamente el modo de proceder de Pío x en la represión del modernismo, hay que hacer también ciertas distinciones: Durante los primeros años de su pontificado ponía mucho más empeño en no proporcionar disgustos a aquellos a quienes creía deber hacer alguna advertencia (véase, por ejemplo, la carta de 1906 reproducida en P. Stefanini, *Il card. Maffi*, Pisa 1958, 277). En cambio, a partir de 1910, la constante ansiedad y miedo en que vivía —«el error que hoy trata de propagarse es todavía mucho más mortífero que el de Lutero», escribía en 1911 a monseñor Bonomelli (Dal Gal, *Il papa S. Pio X*, 183)—, lo impelía a mostrarse cada vez más duro y a sostener la idea de que «lo peligroso del mal permite la aplicación de medios extraordinarios» (É. Poulat, *Intégrisme* 218). Por lo demás, Pío x procuraba respetar lo más posible los derechos de los obispos (más de una vez echó en cara a ciertos integristas no respetar suficientemente estos derechos), pero por otro lado tenía una concepción muy autoritaria de los derechos de la jerarquía con respecto a los simples sacerdotes, lo cual explica su proceder a veces severo contra ellos cuando estaba convencido de que se trataba de defender la sana doctrina.

Biblique» suspendiera su publicación[56]. El año 1913 fue puesta en el índice toda la serie 5.ª (1905-13) de los «Annales de philosophie chrétienne», medida que algunas semanas después fue reforzada con la prohibición absoluta de publicar impuesta a su director, P. Laberthonnière, sin darle siquiera la oportunidad de defenderse[57]. Con el mismo decreto de 5 de marzo de 1913 se había puesto también en el índice la *Sainte Chantal* del abate Bremond, condenación que, si bien era menos fuerte, no por ello tenía menor trascendencia. Bremond perseguía una renovación también en el campo de la hagiografía, es decir, quería remplazar la imagen corriente que se ofrecía de los santos por un rostro propiamente humano. Pero en aquellas fechas se hacía sospechoso todo conato de renovación, y no sólo en los sectores que afectaban directamente a la fe, sino incluso en la manera de presentar la historia de la Iglesia o la vida de los santos, si en ello se dejaban los autores guiar por los «métodos mundanos». Los mismos Bolandos consiguieron a duras penas librarse de una condenación, y ello gracias a la enérgica protección del cardenal Mercier[58], cosa que en cambio no logró monseñor Duchesne.

Para los integristas existía el peligro de innovación y de secularización no sólo en el terreno de la exégesis, de la teología, de la filosofía o de la historia de la Iglesia, sino también en el ámbito de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad, cosa a la que entonces se daba el nombre de «sociología». En los empeños de los demócratas cristianos, de cualquier matiz que fueran, veían —sin hacer la menor distinción entre un Murri, los *abates demócratas* franceses, el grupo del «Sillon» o la central sindical de Mönchen-Gladbach— el espíritu del catolicismo liberal estigmatizado por Pío IX en el *Syllabus*, que según ellos resucitaba bajo nueva forma. El programa sometido por el «Sodalitium Pianum» a sus colaboradores culminaba en la siguiente declaración: «Somos contrarios a la explotación del clero y de la Acción Católica por cualquier partido político o social, y contrarios muy en par-

56. Véanse las páginas autobiográficas que llevan por título *L'année terrible*, en *Le P. Lagrange au service de la Bible* 200-215. Cf. antes 467.

57. Algunos detalles en A. BLANCHET, *Histoire d'une mise à l'Index* 149-155. La documentación que condujo a la condenación había sido proporcionada por la «Action française».

58. En todo caso, una circular de la Congregación de los Estudios hizo saber que las *Légendes hagiographiques* del padre Delehaye no debían utilizarse en los seminarios.

ticular al exagerado compromiso social que se implanta en el clero y en la Acción Católica con la intención de sacarlos de la sacristía y de dejarlos sólo raras veces volver a ella»[59].

Esto podía en un principio sorprender, si se tiene en cuenta que varios líderes integristas, como, por ejemplo, Benigni en Italia, Maignen en Francia, Decurtins en Suiza y otros muchos habían sido ardientes partidarios de la encíclica *Rerum novarum.* Ahora bien, estos hombres se mantenían fieles precisamente al programa inicial del catolicismo social de los primeros años de León XIII, que al mundo burgués nacido de la revolución de 1789 contraponía expresamente el orden social cristiano basado en el reinado de Cristo sobre la sociedad humana, opuesto al «ateísmo social». Reprochaban a los demócratas cristianos de la nueva generación tomar más y más los intereses sociales y la autonomía de la vida secular como pretexto para desentenderse de la tutela de la Iglesia.

Precisamente estos hechos, en relación con los cuales se utilizaba a veces la expresión de «modernismo práctico», atraían cada vez más la atención de los integristas —y, por lo demás, también la de la santa sede—, una vez que las condenaciones de 1907 habían reducido el peligro del modernismo doctrinal. Es interesante constatar que son precisamente problemas de esta índole el objeto casi único de la correspondencia internacional de monseñor Benigni, dada a conocer recientemente.

Los acontecimientos estigmatizados como «extravíos» asumieron naturalmente en los diferentes países formas mucho más variadas de lo que se había observado en los problemas relativos a las opiniones doctrinales. En Italia se dirigió la atención sobre todo a la acción que en el terreno político querían llevar a cabo Murri y sus adeptos, de los que se tratará en el capítulo siguiente. Fracasado en su intento, y una vez que las autoridades eclesiásticas volvieron a asumir el control del movimiento católico, el siguiente objetivo primario fue la prensa. Como ya quedó expuesto antes (véase cap. XII), dos opiniones se enfrentaban en este campo: los unos opinaban que los periódicos católicos debían ser intérpretes oficiosos de las ideas de la santa sede bajo el control directo del clero y debían predicar «a un público pacífico de

---

59. Citado en *Disquisitio circa quasdam obiectiones* 265-266.

ciudadanos devotos» (M. Vaussard) una política intransigente de defensa religiosa de acuerdo con la «tesis» católica sobre los derechos de la Iglesia en la sociedad. Según la otra opinión, los periódicos católicos debían tratar de hacerse oír por las clases dirigentes, que en su mayoría compartían la concepción liberal de la sociedad, para poner a su alcance la concepción católica tocante a los problemas de la hora.

La controversia se formulaba en estos términos: *Stampa di concentrazione* o *Stampa di penetrazione*. El papa dio la preferencia a la primera solución, que estaba representada por periódicos como el «Osservatore Romano» y la «Voce de la verità» en Roma, la «Unità cattolica» en Italia central o la «Difesa» en Venecia. Bajo la dirección de un antiguo presidente del movimiento católico, el conde Grosoli, se había constituido sin embargo, el año 1907 una sociedad llamada comúnmente «Il Trust». Editaba periódicos de una tendencia diferente, mucho menos confesional, tales como el «Corriere d'Italia» o el «Avvenire d'Italia»[60]. Estos periódicos se convirtieron en el blanco de los ataques de los círculos integristas. Por causa de uno de ellos, la «Unione» de Milán, se produjo en 1911 el lamentable choque entre Pío X y el cardenal Ferrari[61]. El 2 de diciembre de 1912 condenó el papa públicamente los periódicos publicados por el «Trust»[62].

En Francia se produjeron numerosos ataques contra el «modernismo social», que fueron apoyados, entre otros, por la «Action Française». Algunas víctimas de estos enfrentamientos lograron finalmente, debido al respaldo de que gozaban en Roma, librarse de una condenación: así, por ejemplo, los jesuitas de la «Action populaire»[63]. Hubo sin embargo que registrar también sucesos dolorosos: El padre Anizan, superior general de los Hermanos de San Vicente de Paúl, fue denunciado en Roma por un sacerdote

60. Cf. A. Giorgi, *G. Grosoli*, Asís 1960, 83-103; L. Bedeschi, *Significato e fine del Trust grosoliano*, «Rassegna di politica e di storia» (1964) 7-24; R. Aubert, *Premessa ad una storia dell' «Avvenire»*, en «Humanitas» 22 (Brescia 1967) 488-512

61. Sobre este grave incidente, que con frecuencia se ha aducido como un ejemplo de los excesos a que condujo la represión antimodernista, véase la *Disquisitio circa quasdam obiectiones* , completada y matizada con los artículos de M. Torresin, que utiliza el archivo diocesano de Milán, en «Memorie storiche della diocesi di Milano» 10 (1963) 37-304.

62 AAS 4 (1912) 695.

63. Se puede seguir el *affaire* en detalle en base a numerosos documentos inéditos en P Droulers, l.c.

de su propia congregación y en 1914, con ocasión de una visita apostólica, fue depuesto de su cargo junto con todo su consejo[64].

Un caso merece expecial atención, debido a la resonancia mundial que tuvo entonces. Nos referimos a «Le Sillon». Este movimiento debió su origen a un grupo de jóvenes que, como otros muchos estudiantes, aspiraban a una reconciliación entre el catolicismo y la sociedad ganada para las ideas de 1789. Uno de estos jóvenes, Marc Sangnier[65], que ejercía profundo influjo en sus camaradas, transformó desde 1899 en un movimiento activo lo que en un principio había sido un grupo de estudiantes. Sangnier adoptó diversas iniciativas y, gracias a su extraordinario dinamismo y a su genuina elocuencia, obtuvo rápidamente un éxito considerable. Fundó círculos de estudios sociales, en los que se reunían con iguales derechos jóvenes intelectuales y jóvenes trabajadores. Creó institutos que competían con las universidades populares socialistas y organizó discusiones públicas sobre cuestiones de actualidad y problemas de la hora. El movimiento, que gracias a algunas fuertes personalidades locales se extendió también a las provincias, asumió pronto la forma de una cruzada, que tenía por objetivo la recristianización de la democracia mediante la recuperación para la Iglesia de amplios sectores del pueblo y la reconciliación de la Iglesia con la república. El movimiento se distanció a a vez de los católicos liberales, que para él estaban demasiado alejados del mundo de los trabajadores, y de los demócratas cristianos, a los que reprochaba dar exclusivamente la preferencia a reformas de orden institucional, en lugar de abordar el apremiante quehacer de una educación moral de los individuos, en los que, con la imprescindible ayuda de elementos intelectuales, había que desarrollar el genuino espíritu democrático, sin el cual las instituciones democráticas estaban condenadas a una ruina fatal.

Así pues, por un lado, un impetuoso mesianismo, bajo el influjo de una fascinación carismática, debía arrastrar a los hombres, de modo que todo lo que había que hacer era reunirlos en una comunidad fraterna, sin una organización rígida que ahogara el impulso creador. Por otro lado se hallaba la voluntad de algu-

---

64. Cf É POULAT, *Intégrisme* 419-422

65. Sobre Marc Sangnier (1873-1950), véase, aparte de la obra de J. Caron (véase antes, 636, M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *M. Sangnier*, París 1973.

nos miembros de transmitir con paciencia y muy poco a poco el ideal cristiano a las formas de sociedad existentes; la organización actual serviría para hacerse con el control de la responsabilidad en la dirección del Estado.

Estos contrastes desencadenaron la primera crisis durante el año 1905. Sin embargo, las discusiones internas no menoscabaron la fuerza de irradiación de «Le Sillon».

Una crisis más grave, en cambio, se anunciaba desde 1906, cuando el movimiento comenzó a actuar en la política y concretamente con un programa según el cual los cristianos en una sociedad democrática pluralista se esforzarían por alcanzar un influjo especialmente fuerte con mutuo respeto de las opiniones. Esta nueva orientación transformó el grupo confesional orientado en substancia hacia el apostolado, en un movimiento que invitaba a la colaboración, a veces en forma provocante, con acatólicos, protestantes e incluso francmasones (Sangnier llamó a la nueva organización «le plus grand Sillon»).

Este nuevo rumbo de las cosas debía necesariamente inquietar a las autoridades eclesiásticas, que ponían empeño en conservar bajo su exclusivo control a la juventud católica. Pero sobre todo creó un problema verdaderamente serio la participación de jóvenes sacerdotes y seminaristas en un movimiento que debía pronunciarse sin mandato oficial de la jerarquía, tanto más cuanto que algunos de ellos aprovechaban las declaraciones de Sangnier sobre la libertad de conciencia de cada ciudadano para justificar la independencia frente a sus superiores también en otras esferas.

Diversos obispos reaccionaron ante esta nueva situación ya el año 1907, y a partir de este momento actuó también el Vaticano. Pío X había en un principio expresado su simpatía por el idealismo de aquellos jóvenes católicos orientados a la actividad religiosa, pero luego se fue sintiendo cada vez más inseguro, tanto más cuanto que fue informado de manera muy tendenciosa. En realidad había también motivos perfectamente justificados de reproches concretos; en primer término, porque el «Sillón» atacaba sin consideraciones a aquellos católicos que no compartían su entusiasmo por la democracia republicana; además, por la intención de hacer de aquella democracia un deber derivado de la moral cristiana, en lugar de presentarla como objeto de libre elección.

Algunas imprudencias en la manera de expresarse y el proceder cada vez más rígido de Sangnier acabaron por comprometer totalmente el movimiento. En febrero de 1909, el cardenal Luçon, arzobispo de Reims, le dirigió una seria amonestación, lo cual dio lugar a que se agudizara todavía más la campaña desencadenada hacía meses contra él por la prensa conservadora, con los integristas a la cabeza. Entre otras cosas, el abate Barbier, animado por monseñor Benigni, se apresuró a lanzar sobre «Le Sillon» la sospecha de modernismo, ya que reconocía el concepto democrático de autoridad condenado por la encíclica *Pascendi.* Por otro lado, era inadmisible a los ojos de Pío X la nueva orientación del movimiento, que pretendía sustraerse a la autoridad eclesiástica; para el papa, todo plan que apuntara a transformar la sociedad era un asunto del orden moral, en el que sólo la Iglesia era competente. El 25 de agosto de 1910 dirigió una carta al episcopado francés [66], en la que —basándose en textos auténticos de «Le Sillon», aunque con frecuencia «despojados de matices y simplificados» (J. Caron) por haber sido desvinculados de su contexto objetivo o histórico— señalaba tres clases de errores: 1) Declaraciones incompatibles con la doctrina católica tradicional de la sociedad, pues recuerdan «las doctrinas de los presuntos filósofos del siglo XVIII, la revolución y el liberalismo, que con frecuencia han sido ya condenados»; 2) Una inadmisible reivindicación de autonomía con respecto a la jerarquía católica en materias que caen dentro del ámbito de la moral, reivindicación que todavía viene agravada por el eclecticismo de las alianzas contraídas con acatólicos [67]; 3)Finalmente, como consecuencia de esta «promiscuidad» de trabajo: infiltraciones modernistas que conducirían a los sillonistas a olvidar la divinidad de Cristo para «hablar únicamente de su compasión con toda miseria humana y de sus apremiantes exhortaciones al amor del prójimo y a la fraternidad» y tendrían como consecuencia que los sillonistas «no

---

66. AAS 2 (1910) 607-633. Sobre las fuentes en que parece basarse este documento, cf. J. CARON, o.c. 707-711.

67. El papa exigió como solución práctica la división del movimiento en grupos diocesanos estrictamente confesionales sometidos a los obispos. M. Sangnier y sus amigos se sometieron sin la menor reserva. Ahora bien, la solución propuesta hizo que desapareciera precisamente lo que constituía la originalidad del movimiento, que fue languideciendo poco a poco.

serían ya sino una lamentable aportación al gran movimiento de apostasía que se ha organizado en todos los países con vistas a erigir una Iglesia mundial que no tenga ya dogma ni jerarquía ni regla alguna para el espíritu.»

Esta condena, que fue acogida con entusiasmo por la entera prensa de orientación derechista, fue considerada en cambio por los círculos de izquierdas como confirmación de la incompatibilidad de la Iglesia con las modernas aspiraciones de la sociedad. Esta impresión se vio reforzada todavía por el hecho de que numerosos círculos influyentes de Roma e incluso el mismo Pío X se mostraran complacientes con la «Action française», grupo legitimista de extrema derecha, dirigido por Charles Maurras y que regularmente se situaba al lado de los integristas, adversarios de la democracia cristiana. Este grupo «defiende el principio de autoridad, defiende el orden», replicaba el papa a los católicos de izquierda que veían en la «Action française» una concepción no cristiana del Estado, que tiene por meta hacer de la razón de Estado el valor supremo. El papa estaba agradecido a Maurras por sus mordaces ataques contra una clase de democracia defendida por los parlamentos anticlericales de Francia y de Italia, así como por haber creado una *cátedra del Syllabus* con el fin de predicar una concepción contrarrevolucionaria de la sociedad basada en la tradición y en la jerarquía. Fue incluso hasta el extremo de llamar a este agnóstico un «buen defensor de la santa sede y de la Iglesia» [68], sin advertir que Maurras alababa a la Iglesia católica porque había logrado mitigar el contenido demoledor del mensaje del «Cristo hebreo» mediante la sabiduría tomada de la antigua Roma.

El año 1913, después de una nueva ofensiva de los católicos democráticos contra Maurras, apoyada por algunos obispos, intervinieron cerca del papa «altas personalidades» para presentarle las denuncias como «una trampa puesta por los demoliberales». No obstante, tras algunas vacilaciones, hizo pasar las obras de Maurras a la Congregación del índice; ésta se pronunció unánimemente por la condenación (26-1-1914), pero el papa se abstu-

68. Pero no «de la fe», como escribió distraídamente C. Bellaigue, que además fechó un año más tarde esta declaración dada el 6-7-1913 (cf. A. DANSETTE, en «Études» 279 [1953] 391-392).

vo de hacer público el dictamen[69], pues temía que la condenación del publicista que a sus ojos era el más fuerte adversario de los modernistas y de los anticlericales, habría favorecido la causa de éstos.

Alemania, que se había visto muy poco afectada por la crisis modernista en sentido estricto, no tuvo tampoco que sufrir gran cosa de la reacción antimodernista en el plano doctrinal, aun cuando algunos sabios católicos fueron también objeto de medidas que hoy día difícilmente parecen ya justificadas[70]. En cambio, en los últimos años del pontificado de Pío X se vio Alemania fuertemente sacudida por los ataques integristas en el plano político y social. En un contexto posterior (v. cap. XXXV) se darán detalles sobre la disputa del centro y sobre la oposición, que desde 1904 cristalizó en el plano del sindicalismo. En esta oposición se trata de tensiones entre la corriente berlinesa, que se había mantenido fiel a la vieja forma de las asociaciones de trabajadores católicos, y la corriente de Colonia, mucho más fuerte, que postulaba los sindiactos interconfesionales, dispuestos a colaborar, llegado el caso, con los socialistas para la defensa de los intereses profesionales.

Este doble conflicto reclamaba urgentemente una decisión fundamental sobre la cuestión de hasta qué punto los seglares debían asumir por sí mismos la responsabilidad de su actividad en sectores temporales, sin intervención de la jerarquía. Los «integrales», como se los llamaba aquí, estaban convencidos —y Pío X les daba toda la razón— de que la religión es por de pronto el fundamento del orden social y de que por tanto si se quieren resolver los problemas sociales y políticos fuera del control de la autoridad eclesiástica se pondrá de nuevo en cuestión la concepción tradicional de la «civilización cristiana» y se correrá peligro de exponerse a error en zonas que afectaban al magisterio eclesiástico. Así pues, los integristas reprochaban a los sindicatos cris-

69. Véase el contenido de esta documentación en *Index librorum prohibitorum*, edición de 1930, p. XXVIII-XXXI. Sobre la condenación, véase A. LATREILLE, en «Cahiers d'histoire» 10 (1965) 388-401.

70. Cuando F. Maier se encargó del comentario de los tres primeros evangelios para la llamada Biblia de Bonn preparada por F. Tillmann, se estimó temeraria su solución del problema sinóptico, por lo cual tras la publicación de algunos fascículos hubo de ser reemplazado por otro colaborador.

tianos —en la forma en que se organizaban casi en todas partes en Europa occidental a principios del siglo XX— cargar el acento principal sobre el quehacer económico y social, en lugar de poner en primer término su objetivo final moral y religioso. Se indignaban sobre todo por el hecho de que la corriente de Colonia iba incluso hasta el extremo de organizar la defensa de los trabajadores sobre una base profesional neutra, con lo cual se facilitaba la colaboración con los acatólicos e incluso con los socialistas.

Pío X quería por un lado mantener en vigor los principios que según su modo de ver deben regir toda sociedad cristiana y combatir por tanto las tendencias de desclericalización de la vida del mundo. Sin embargo, debía también por otro lado tomar en consideración la fuerza de la corriente de Colonia, apoyada por la gran mayoría del episcopado alemán y que, secretamente, gozaba también del apoyo del nuncio de Munich[71]. Por consiguiente la situación entera se diferenciaba radicalmente del caso del «Sillon». El papa intentó un compromiso y en septiembre de 1912 publicó la encíclica *Singulari quadam*[72], en la que aprobaba sin reservas la fórmula de Berlín, pero admitía que la otra fórmula se podía también «tolerar» a fin de evitar un mal mayor. En una palabra, se trataba de tesis e hipótesis. Sin embargo, esta intervención del papa no logró acallar las polémicas que bullían hacía varios años, sino que todavía hizo más confusa la situación, puesto que ambos partidos cantaron victoria.

También en Francia volvieron a reanimarse las polémicas. Aquí tomaron los integristas la encíclica como pretexto para reanudar sus ataques contra la democracia cristiana[73]. Entonces la «Civiltà cattolica» publicó dos artículos del padre Monetti[74], teólogo al que fácilmente prestaba oído el papa. Estos artículos apuntaban

---

71. Sobre la acción moderadora del nuncio en las diferentes controversias suscitadas bajo la divisa de la reacción antimodernista y que fue poco apreciada por algunos círculos romanos, véase A. WALZ, *Andreas Kard Frühwirth*, Viena 1950, 328-347. Sobre el origen de la encíclica, L. HARDIECK, en WZ 109 (1959) 169ss.

72. AAS 4 (1912) 657-662

73. Una carta abierta del cardenal Merry del Val a A. de Mun, de 7-1-1913 (véase R. TALMY, *Le syndicalisme chrétien* 122-124) significó para los integristas una primera victoria, aunque en el transcurso de los meses siguientes se produjo una distensión.

74. CivCatt I (1914) 385-399 546-599. Sobre este *affaire* y sus consecuencias, véase A ZUSSINI, *L. Caisotti di Chiusano e il movimento cattolico dal 1896 al 1915*, Turín 1965, 154-196.

directamente contra el principio de los sindicatos y culminaban en esta frase: Este principio (sindical) «abarca muchas cosas que son absolutamente contrarias el espíritu del evangelio y de nada sirve bautizarlo con el calificativo de cristiano; cuando dos conceptos son tan discrepantes, no se intenta asociarlos entre sí.» El artículo había sido sin duda sugerido en las más altas esferas. Produjo el efecto de un globo de observación, de un preludio para un nuevo y mucho más severo documento pontificio. Este documento trataba de poner en guardia al sindicalismo cristiano contra una evolución que lo distanciaba más y más de la ideología social que Pío X —aunque esto ha sido negado por diferentes historiadores apologistas— tenía por la única acertada y conforme con la concepción católica. Todos cuantos habían llegado a la convicción de que el papa en este punto era prisionero de un «modelo» anticuado (entendida la palabra en sentido sociológico) y tenían empeño en no diferir ya por más tiempo la adaptación de la Iglesia a la sociedad moderna, se esforzaron por evitar el nuevo golpe. Los cardenales Maffi y Mercier, el general de los jesuitas P. Wernz, Toniolo y Harmel y otros más intervinieron discretamente y el papa prefirió al fin dejar para otra ocasión la medida proyectada. Así, los demócratas cristianos se alzaban con la victoria final sobre los integristas, en esta «última batalla del pontificado» (É. Poulat).

Por lo demás, precisamente por entonces los excesos de la «caza de brujas» suscitaron poco a poco en todas partes una resistencia que, contrariamente a lo que se ha afirmado muchas veces, no esperó hasta el pontificado de Benedicto XV para manifestarse más o menos abiertamente[75]. Esta resistencia se fue agrupando poco a poco en torno a algunos prelados que desde hacía varios años se preocupaban por el sesgo que iban tomando las cosas en y por la dirección que se había emprendido[76]. En este

---

75. Las cartas de monseñor Benigni publicadas por É. Poulat muestran claramente que los católicos «integrales» a partir de 1913 fueron preocupándose cada vez más por el giro de la situación y que cada vez fueron siendo más numerosos sus clamores de desaliento en vista de la contraofensiva «liberal».

76. Entre otros, el cardenal Piffl, arzobispo de Viena; el cardenal Amette, arzobispo de París; la mayoría de los obispos alemanes; el cardenal Mercier, arzobispo de Malinas; en Italia, los cardenales Maffi, Stampa, Capecelatro, Richelmy e incluso en la curia los cardenales Casetta, prefecto de la Congregación de los Estudios, y Steinhuber S.I., prefecto del Índice.

núcleo de resistencia se contaban también algunos jesuitas que se daban perfecta cuenta de que el sucesor de Pío x debía iniciar absolutamente una nueva marcha de las cosas y que este giro tenía que ser preparado. Varias prestigiosas revistas de la Compañía de Jesús aventuraron desde 1913 una franca protesta. Así, por ejemplo, la revista alemana «Stimmen der Zeit»[77], en la que el padre Lippert estigmatizaba la «caza de herejías» como uno de los fenómenos más lamentables de la reacción antimodernista. También la «Civiltà cattolica» publicó las protestas formuladas por el príncipe de Löwenstein en el congreso de Metz tocante a los ataques dirigidos por ciertos «integrales» contra los católicos sociales[78]. Algo más tarde la revista de los jesuitas franceses fustigó por su parte las «denuncias hechas sin el menor discernimiento»[79]. Para los iniciados no era un secreto que los jesuitas que así reaccionaban contra los excesos del integrismo estaban apoyados por el general de la Compañía y por dos de sus principales colaboradores, los padres Ledóchowski y Fine.

Pío x, cuyas amargas quejas por su «aislamiento» en la lucha en defensa de la ortodoxia integrista se comprenden mejor en este contexto, no ocultó su descontento. Ya el 8 de octubre de 1913 había confiado la dirección de la «Civiltà cattolica» al padre Chiaudano, que compartía totalmente su postura y del que la revista integrista «La Vigie» escribió que quería hacer que la revista romana volviese a la «inconmovible postura» de la que quería alejarse, y «hacer revivir los bellos días de Pío IX»[80]. El breve dirigido el año siguiente a la Compañía de Jesús con ocasión del centenario de su restablecimiento, no dejó la menor duda debido a la frialdad con que estaba redactado, sobre la profunda decepción del papa ante las «desviaciones» que creía deber reprochar a la Compañía. Según todas las apariencias, estaba incluso a punto de sustraer al P. Wernz la dirección de la Compañía y reemplazarlo por el P. Matiussi, que estaba en estrechas relaciones con

---

77. 85 (1913) 358-362; cf. 87 (1914) 249-258.

78. III (1913) 612. Sobre esta intervención de la «Civiltà», véase G. DE ROSA, *L'Azione cattolica* II, Bari 1954, 132-138.

79. *Critiques négatives et tâches nécessaires*, en «Études» 138 (1914) 5-25. Cf. J. LEBRETON, *Le P. L. de Grandmaison*, París 1932, 187-193.

80. Cf. É. POULAT, *Intégrisme* 335-337. Es de notar que Pío x. con ocasión de su nombramiento, expresó el deseo de que la «Civiltà» sirviera de modelo a todos los periodistas *sincere et integre catholici*.

los círculos integristas [81]. Pero precisamente en aquel momento, la muerte casi simultánea del «papa blanco» y del «papa negro» puso punto final a aquella página especialmente dolorosa de la opresión del modernismo por los antimodernistas.

81. Cf. G. CASSIANI INGONI, *Vita del P. W. Ledóchowski*, Roma 1945, 71-73 y *Disquisitio circa quasdam obiectiones* 10-11

Sección tercera

LA SANTA SEDE Y LOS GOBIERNOS EUROPEOS

XXXIV. LA CUESTIÓN ROMANA Y EL CATOLICISMO ITALIANO

Por Mario Bendiscioli

Profesor de la Universidad de Milán

BIBLIOGRAFÍA: *1. Colecciones de fuentes* (cf. la bibliografía antes del cap. v): *Acta Pii X*, 3 vols., Roma 1905-1907; R. AUBERT, *Documents relatifs au mouvement catholique sous le pontificat de Pie X*, en RSTI 12 (1958) 202-243 334-370; A. TONIOLO, *Saggi politici a cura di S. Majerotto*, Roma 1957; F. MEDA, *Scritti scelti a cura di G.P. Dore*, Roma 1959; G. DELLA TORRE, *I cattolici e la vita pubblica italiana (articoli, saggi, discorsi) a cura di G. de Rosa*, 2 vols., Roma 1962; R. MURRI, *Battaglie d'oggi*, 4 vols., Roma 1904; L. STURZO, *Opera omnia*, Bolonia 1950ss; id., *Dall'idea al fatto a cura di G. De Rossi*, Roma 1920; id., *Chiesa e Stato*, Bolonia 1958; *La Civiltà cattolica, 1850-1945, antologia a cura di G. De Rosa*, Roma 1967; *L'Azione, antologia di scritti 1902-1922 a cura di C. Bellò*, Roma 1967, (periódico de Cremona); *Vita e pensiero, 1914-1964* de A. GEMELLI y F. OLGIATI, Milán 1966; *Civitas, 1919-1925*, pub. por B. MALINVERNI, Roma 1963.

2. El marco histórico: VARIOS AUTORES, *30 anni di storia politica italiana*, Turín 1968; L. SALVATORELLI, *Storia del Novecento*, Milán 1957; G. GIOLITTI, *Memorie della mia vita*, Milán [3]1945.

3. Temas especiales (cf. la bibliografía del cap. v). Además: L. SALVATORELLI, *Giolitti*, Milán 1928; G. SPADOLINI, *Giolitti ed i cattolici, 1901-1914*, Florencia 1960; M. GUASCO, *R. Murri ed il modernismo*, Roma 1968; G. CORRADI, *Liberali e cattolici nelle Marche, 1900-1913*, Urbino 1970; A. CANALETTI GAUDENZI, *L. Sturzo. Il pensiero e le opere*, Roma 1945; G. PETROCCHI, *Don Luigi Sturzo*, Roma 1945; F. RIZZO, *L. Sturzo e la questione meridionale*, Roma 1937; F. MAGRI, *Un pionere dell'azione sociale cristiana, Angelo Mauri, 1873-1936*, Milán 1956; P. BONDIOLI, *P. Agostino Gemelli.*

Un Profilo, Milán 1926; M.C. ROSSI, *Fr. L. Ferrari, Dalle Leghe bianche al P.P.I.,* Roma 1965; VARIOS AUTORES, *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale,* Roma 1963; *La parola e l'opera de Benedetto XV durante il conflitto mondiale,* Florencia 1916; F. MEDA, *I cattolici nella guerra mondiale,* Milán 1928; G. QUADROTTA, *Il Papa, l'Italia e la guerra,* con un prefacio de FR. SCADUTO, Milán 1915; E. VERCESI, *Il Vaticano, l'Italia e la guerra,* Milán 1925 .

El «non expedit» en tiempos de Pío X y de Benedicto XV y al comienzo del pontificado de Pío XI hasta 1925

Giuseppe Sarto, más tarde Pío x, siendo obispo de Mantua y luego patriarca de Venecia, combatió al lado del integrismo activo en torno a la cuestión romana y compartió su actitud crítica y distanciada frente al Estado italiano unitario. Sin embargo, se mostró sensible a los problemas fundamentales de la sociedad política italiana, que después de los incidentes sangrientos de mayo de 1898 y del regicidio de 1900 estaba dominada de temores, resentimientos e inculpaciones. Estaba preocupado por el hecho de que en las elecciones los socialistas habían apoyado a los radicales, los cuales siguieron llevando adelante su algarada anticlerical inspirada por la francmasonería y no querían permitir la menor influencia de la Iglesia en la vida social (escuelas, educación, previsión social, obras de beneficencia). Esto es lo que constituía el aspecto interno, nacional de la «Cuestión Romana». Por esta razón el cardenal Sarto, a fin de crear un contrapeso contra tales alianzas entre los radicales y las nuevas fuerzas socialistas bajo el signo de una mayor apertura hacia las instancias democráticas, pero también de un laicismo más polémico, consintió que en las elecciones administrativas se concluyeran acuerdos con los liberales moderados para la defensa de los valores e instituciones religiosas. Además de esto, Sarto había tenido en Mantua y en Venecia ocasión de observar y enjuiciar a personalidades, situaciones y programas de los católicos militantes y no rechazó completamente contactos con círculos «transigentes» y mediadores.

También después de su elevación al solio pontificio se atuvo, con respecto al activismo católico, a sus líneas directrices de un «reformismo conservador» (Aubert); se mostró comprensivo con las exigencias de los más comprometidos, pero siempre sólo den-

tro de ciertos límites y en un marco determinado, de modo que se frenaban las iniciativas y los hombres que las llevaban adelante y las traducían a la práctica. Sobre todo, tocante al movimiento católico en Italia, Pío x relegó a segundo término a los hombres que habían secundado la política de León XIII e inició nuevos métodos de gobierno. Éstos apuntaban a relaciones no burocráticas, sino directas, con las personalidades dirigentes del movimiento y con los portavoces de corrientes, contactos que se establecían a través de su secretario privado. Oficialmente, en cambio, siguió siendo competente la secretaría de Estado, cuyo nuevo jefe, el cardenal Merry del Val, no estaba familiarizado con el catolicismo italiano y cuidaba en primera línea de que en éste se mantuviera en vigor la autoridad, la disciplina y la dirección desde arriba.

Así pues, Pío x daba la preferencia sobre todo a la dirección personal por medio de hombres de su especial confianza, que estaban al margen de la secretaría de Estado y de sus departamentos. Entre estos colaboradores, gozaron de especial influencia algunos padres de la Compañía de Jesús; además, en su calidad de redactores de la «Civiltà cattolica», procuraron también una influencia especial a este órgano y portavoz oficioso del papa. Se contaban entre ellos los padres Santi, Passavich y Brandi, los cuales tenían una visión directa de la organización y de los éxitos de los católicos organizados, el uno por lo que se refería a Alemania, el otro en lo concerniente a Francia y Bélgica y el tercero en lo que afectaba a los Estados Unidos. Recibieron además el encargo de elaborar esquemas de documentos pontificios y servían también de enlaces con los dirigentes del movimiento católico, para recoger informes y declaraciones y transmitir sugerencias y amonestaciones.

Era deseo de Pío x, como lo había sido de su predecesor, que las decisiones tomadas desde arriba, que respondían a su concepción de la autoridad pontificia, hubiesen tenido su origen en el pueblo; ahora bien, el laicado, así como los círculos más activos del clero, estaban desunidos y trataban de introducir una cuña entre los miembros de la curia y la persona del papa, por lo cual vino a infiltrarse en las instrucciones oficiales una cierta contradicción y equivocidad. El año 1904 se resolvió suprimir la obra

de los congresos que había subsistido exactamente treinta años. Simultáneamente las instrucciones sobre la plantilla unificada, basadas en la encíclica *Il fermo proposito* (11-6-1905)[1] reforzaron la dependencia del movimiento católico y de su organización, con respecto a la dirección eclesiástica. El papa se sintió amargamente decepcionado ante la falta de apoyo que determinadas personas e instituciones manifestaban ante sus intenciones.

También en relación con el *non expedit*, que recibió una nueva confirmación, comenzó el papa Sarto a introducir innovaciones; según los casos se concedían mitigaciones y excepciones con el fin de descartar candidaturas radicales y socialistas, para lo cual, en casos de segundas vueltas electorales, se prestaba apoyo al candidato liberal, con tal que éste se hubiese comprometido de antemano a reconocer las exigencias de los católicos tocante a la escuela, a la familia (negativa al divorcio) y a las instituciones religiosas. Al prestar el Vaticano apoyo electoral a los diputados liberales que formaban la mayoría parlamentaria en el gabinete de Giolitti, quería Pío X hacer un gesto de distensión con respecto al Estado italiano. Como recompensa por ello se esperaba una cierta condescendencia en la cuestión romana, concretamente en dos sentidos: tocante a la reglamentación bilateral de la posición de la santa sede en Roma, y en relación con la determinación del estatuto jurídico de las corporaciones eclesiásticas de Italia, que se había de fijar de común acuerdo.

Sin embargo, las esperanzas no se vieron satisfechas. El primer ministro piamontés practicó una política de acercamiento con la ayuda de una mayoría parlamentaria bien dispuesta frente a las oposiciones en el país y en la cámara de diputados, prestó oído a sus reclamaciones y utilizó como colaboradores a sus portavoces; pero persistió en la actitud habitual tocante a las relaciones entre la Iglesia y el Estado y consiguientemente con la santa sede; sostuvo la teoría de que la Iglesia y el Estado son dos líneas paralelas, que avanzan una al lado de la otra, pero sin encontrarse. Por esta razón también el Vaticano volvió a su postura formal y rígida.

En consecuencia, se subrayó con más fuerza la dependencia del

---

1. Texto: *Insegnamenti pontifici*, n.° 4, *Il laicato*, 201-231, n.° 323-374.

movimiento católico respecto de la santa sede, y se reforzó la actuación pública de los católicos en las administraciones locales y en la organización económica y social (cajas de préstamo en el campo, instituciones de ayuda a los trabajadores, asistencia a los emigrantes, casas para el pueblo, prensa religioso-política y de polémica popular, organizaciones profesionales, por ejemplo de los maestros de primera enseñanza). Ahora bien, todas estas actividades daban lugar a contactos cada vez más frecuentes con el mundo de la política; en la opinión pública y en las representaciones populares se armonizaban los programas entre sí, y se establecían contactos con el fin de ejercer presión sobre los poderes públicos en favor de los grupos representados.

Así, tanto en el plano de las elecciones administrativas (en las que hasta entonces se había participado con plena entrega) como también en el terreno de las elecciones «políticas» (en las que se había influido indirectamente), el problema electoral pasó a primer término en el movimiento, y en las preparaciones electorales desempeñó gran papel la «unión electoral», al lado de la «unión económico-social».

Una de las últimas decisiones que había tomado León XIII había sido la de nombrar presidente de la obra de los congresos a una nueva personalidad afín a las ideas de Toniolo y abierta a las exigencias de la juventud: el conde Grosoli de Ferrara, que en su calidad de editor de diarios católicos estaba llamado a ocupar un puesto destacado. Esto significaba que en el papa Pecci se habían impuesto los conatos de una democracia social relativamente audaz y que también para él se había convertido en un movimiento social el movimiento originariamente religioso y clerical. En el congreso de católicos de Bolonia (noviembre de 1903) había tenido el nuevo espíritu democrático la oportunidad de imponerse en mociones y en procedimientos electorales democráticos, que testimoniaban que los grupos se habían acercado más entre sí y que las ideas progresistas y sus fautores habían hallado adeptos. Pero no era éste el caso en las cinco secciones tradicionales. Muy al contrario, los «viejos», siguiendo a Paganuzzi, que había sido reemplazado por Grosoli, desencadenaron una campaña alarmista contra la nueva dirección, y el año siguiente lograron arrebatar a Grosoli la mayoría en el comité central de la obra de

los congresos. Cierto que el papa le renovó todavía su confianza, aunque poco después el «Osservatore Romano» (19-7-1904) desaprobó una circular que Grosoli había dirigido al comité católico el 15 de julio del mismo año. Frente a la afirmación de que «la cuestión de la absoluta libertad e independencia efectiva con respecto a la santa sede era la meta principal de la Acción católica», se volvía a insistir en que los católicos dependen de la autoridad de los obispos no sólo en sus iniciativas religiosas, sino también en las económicas y sociales, y en que deben mantenerse al margen de las elecciones políticas. Sin embargo, en una importante referencia a la conciencia nacional y a sus exigencias en relación con la realidad del movimiento, se decía: «Dentro de los derechos intangibles de la santa sede, los católicos consideran las épocas y acontecimientos históricos como piedras miliarias de un camino que lleva al futuro y ponen cuidado en que su obra, que realizan como personas vivas, no se vea entorpecida por cuestiones que están muertas en la conciencia nacional» [2].

Grosoli presentó de nuevo su dimisión, que esta vez le fue aceptada. Seguidamente, en un escrito del cardenal secretario de Estado, Merry del Val, dirigido a los obispos italianos, se declaró suprimida la obra de los congresos, de la que sólo se dejó subsistir la segunda sección, a cuyo frente seguía Medolago Albani. La Acción católica debía depender de la jerarquía; tenía que abandonar el principio del nombramiento de los directivos mediante elección, así como el principio de la autonomía regional, y volver de nuevo al rígido centralismo romano y a una organización con división por diócesis. «En los congresos generales y en las asambleas menores había que prescindir de formas parlamentarias y renunciar a tomar decisiones por plebiscito» [3].

Grosoli no había logrado hacer volver a Murri a la organización y a la manera de pensar de la obra de los congresos. Los problemas suscitados por Murri habían desencadenado en los católicos militantes una crisis de conciencia que no sólo afectó a la organización, a sus finalidades y métodos y forzó a decidir si se querían seguir las instrucciones de la obra de los congresos o se quería optar por la democracia cristiana, sino que además se

2 A GAMBASIN, *Il movimento sociale* , l c 552
3 Ibid 552-554

hicieron problemáticas la validez del *non expedit* y las medidas restrictivas del Vaticano con respecto a la acción democrática de los católicos.

A esta sazón, en julio de 1904, acusaba el movimiento social católico una consistencia de la que ofrecía buena prueba la distribución regional: en conjunto 2432 organizaciones, de ellas 642 en el Véneto, 677 en Lombardía, 106 en Toscana, 27 en Umbría, 99 en las Marcas, 37 en el Lacio, 17 en los Abruzos, 37 en Campania, 17 en Apulia, 5 en la Basilicata, 8 en Calabria, 3 en Cerdeña y 125 en Sicilia. Por su carácter, 774 de estas 2432 organizaciones eran asociaciones de asistencia mutua, 21 secretariados del pueblo, 107 cooperativas de producción o de consumo, 170 ligas profesionales o asociaciones de trabajadores, 33 asociaciones de trabajadores del campo, 43 asociaciones de labradores, 29 sociedades de arrendamientos colectivos, 69 bancos, 855 cajas rurales de préstamo, 40 cajas de trabajadores, 154 mutuas de seguros del ganado, 187 asociaciones de propaganda democrática [4].

Ahora bien, entonces se planteaba al movimiento católico un doble problema: por un lado debía llevar adelante e intensificar la múltiple actividad social, y aquí se hacían valer en los organizados y en los organizadores las exigencias de abajo, del mundo de los trabajadores y de los campesinos; estos círculos se veían afectados en primera línea por la industrialización, sometidos a nuevas condiciones de vida y afligidos por reiteradas crisis de resultas de las correspondientes crisis mundiales. Los católicos querían también tomar ejemplo de las organizaciones socialistas y testimoniar frente a ellas que el cristianismo tiene fuerza social para liberar a las masas de la miseria empleando para ello todos los medios disponibles.

Por otro lado el activismo católico debía mostrarse fiel al papa y observar por tanto las instrucciones pontificias. Éstas estaban diseñadas en la encíclica *Il fermo proposito*, de 1905, y en los nuevos *estatutos* que habían sido redactados laboriosamente por seglares, manteniéndose un intenso cambio de ideas con los hombres de confianza de Pío X y procurando imitar en diferentes puntos las experimentadas organizaciones católicas del extranjero.

---

4 Ibid 558

La estructura de base se había simplificado: en lugar de las cinco secciones de la obra de los congresos se constituyeron tres grandes uniones nacionales. Una unión popular, que se asemejaba notablemente al *Volksverein* de los católicos alemanes, era la asociación mayor y más amplia; estaba formada por individuos, a los que se quería adoctrinar religiosa y socialmente mediante las obras tradicionales de piedad y de caridad. Reemplazaba así la primera sección de la obra de los congresos y desplegó su actividad en «Semanas sociales» conforme al modelo francés. La segunda sección de la obra de los congresos se había conservado en lo esencial bajo el nombre de «Unión economicosocial» y tenía también la misión de educar contra el liberalismo y el socialismo de acuerdo con los principios de un orden económico cristiano ligado a la ética, y de crear las correspondientes organizaciones. La actividad de los católicos en el campo administrativo, que había adquirido una importancia cada vez mayor, sería fomentada y guiada por un tercer organismo que se llamaba expresamente «Unión electoral de los católicos italianos». En el procedimiento práctico se daba la mayor importancia al elemento disciplinario, que había de poner freno al ímpetu de extender la acción social y de adquirir compromisos políticos.

El quehacer de adaptar el movimiento a estas estructuras y ante todo el deber de atenerse a las instrucciones de la jerarquía sin sacrificar por ello la vitalidad ni el entusiasmo ponía a dura prueba a las personalidades y grupos dirigentes. Entre ellos, los de mayor vitalidad y los más impacientes, que seguían el ejemplo de Murri, romperían en lo sucesivo con el movimiento, se separarían de la Acción católica, que perdería así numerosos miembros, y acabarían por afiliarse a los radicales y a los socialistas. El punto más delicado y que más preocupaciones causó fue la cuestión de la autonomía; en esta esfera se produjeron la mayor parte de las tensiones, debido a que la reivindicación de autonomía incluía también la restricción impuesta por el *non expedit*, con todas sus implicaciones sistemáticas y tácticas. Ya en 1905 se habían formado grupos autónomos de la «democracia cristiana».

A la vista de las elecciones de diputados de 1904, algunas personalidades que, como el obispo Bonomelli bajo León XIII, habían intervenido en favor de la reconciliación con el Estado, solicitaron

también del nuevo papa la supresión del *non expedit.* A ellos se unieron, con más éxito, seglares que actuaban como portavoces de los círculos activistas de la provincia de elevados ideales, pero también ya impacientes. Los hombres de confianza del presidente Giolitti —entre ellos el ministro Tittoni— pidieron incluso la mediación de uno de estos seglares católicos, el futuro diputado Bonomi, porque comparando la proporción de los votos católicos en las elecciones administrativas con la de las abstenciones en las elecciones políticas advirtieron la fuerza política de los católicos [5]. En una conversación sobre el *non expedit* recibió Bonomi esta respuesta de Pío X: «Haga usted lo que le dicte su conciencia; el papa se callará» [6]. Entonces los católicos participaron en las elecciones parlamentarias en Bérgamo, Cremona y Milán y, gracias a arreglos con los liberales, obtuvieron también algunos escaños para diputados católicos.

Por parte de la santa sede se trataba de una concesión restringida, que sin embargo condujo a la gradual supresión del *non expedit.* En efecto, el Vaticano se reservó el derecho de otorgar dispensas en casos particulares en que los obispos lo estimaran necesario y lo solicitaran. Se procedía así no tanto por simpatía hacia los liberales, cuanto más bien por temor al avance del socialismo, que se consideraba como un peligro para la religiosidad del pueblo y para la estabilidad de las bases del Estado italiano, al que se consideraba como cosa establecida y al que había que proteger contra los desórdenes revolucionarios.

El movimiento católico siguió adoptando una actitud de resistencia; protestaba contra cualquier ataque a la autoridad y al prestigio de la Iglesia, a las convicciones y usanzas religiosas del pueblo sencillo, atribuía la culpa de ello a los principios liberales y mostraba su fuerza en la adhesión compacta al papa. En él actuaban conjuntamente —no sin tensiones— diversos factores, como la clase a que se pertenecía, el progresivo ascenso de las capas inferiores del pueblo, el celo por la edificación religiosa, la política

---

5. En las elecciones complementarias de Bérgamo en junio de 1904 bajo el régimen del *non expedit* habían votado 2465 y se habían abstenido 3875; el candidato radical, con el apoyo de los socialistas, había obtenido 1330 votos, y el moderado, 924. Cf. D. SECCO SUARDO, *Da Leone XIII a Pio X*, Roma 1967, 384.

6. P. ZERBI, *Il movimento cattolico in Italia da Pio IX a Pio X. Linee di sviluppo,* Milán 1961, 85.

pastoral de la jerarquía. Entre los elementos de primera fila seguían dominando los hombres que se mantenían fieles a la fe y querían contribuir a su triunfo. Estos factores tuvieron también repercusión en la acción política, tanto en su orientación ideológica como en su realización práctica. En el compromiso político, que bajo Pío X fue subrayado especialmente con la mitigación del *non expedit*, se manifestó también con diversos matices la actitud ofensiva, la intención de influir proporcionalmente en las estructuras económico-sociales y políticas en el espíritu de la Iglesia y de sus postulados.

En esta línea se hallaba sobre todo la corriente clerical moderada, que constituía un aspecto del movimiento católico y de la política italiana dominada por Giolitti y por sus métodos de gobierno. Tenía un paralelo en la llamada corriente «reformista» del socialismo, en la medida en que éste, para la realización de su programa económico y social, quería seguir el camino democrático y se distanciaba del sindicalismo revolucionario y del anarquismo. La corriente clerical moderada se había iniciado en los contactos entre católicos y liberales, que tuvieron lugar sobre la plataforma de «La rassegna nazionale», revista fundada en 1879, órgano oficioso de los católicos dispuestos a la conciliación, que bajo Pío X cayó en descrédito por razón de su apertura al catolicismo reformista.

Patrocinadores de una alianza electoral con los liberales eran tanto los *intransigenti* conservadores, que estaban preocupados por el orden económico y social amenazado por el programa colectivista y por la agitación sindical de los socialistas, como también los *intransigenti* llamados progresistas, que se veían impelidos a la acción política para poder así influir en las instituciones públicas en el sentido de la ética social cristiana. Los criterios de la alianza relativos a las cualidades que se esperaban en los candidatos habían sido formuladas literalmente por el papa ante el futuro obispo de Bérgamo, Radini Tedeschi, en estos términos: «Cuando se trate de candidatos no sectarios ni socialistas que gocen de suficiente base electoral y ofrezcan garantías de que respetarán los principios del orden y del bien público, habrá que apoyarlos; cuando se presenten a la elección candidatos francmasones, anticlericales, socialistas o todavía peores, habrá que presentar candi-

datos propios de acuerdo con fracciones amigas»[7]. Estas instrucciones vuelven a hallarse en el llamado «pacto Gentiloni», concluido con vistas a las elecciones de 1913 (primeras elecciones en las que tenían derecho al voto todos los hombres, es decir, el 24 por ciento de la población, que había alcanzado los 36 millones). El pacto lleva el nombre de Gentiloni, entonces presidente de la «Unión electoral católica», y exigía a los candidatos liberales: Que no se pongan dificultades a las escuelas privadas; que se apoye la introducción de la enseñanza de la religión en las escuelas municipales; que se combata la introducción del divorcio; que se promueva la legislación social, y que el candidato se preocupe porque las organizaciones profesionales católicas estén representadas en los departamentos oficiales del trabajo. Así pues, los habituales intereses defensivos tenían la preferencia frente a los empeños en pro del programa social. Estos puntos expresaban las exigencias que el ala conservadora ponía a sus aliados liberales, pero que no eran compartidas por los católicos de mentalidad social más avanzada. El sindicato cristiano patrocinado por seglares y por jóvenes sacerdotes se había conquistado un puesto entre los sindicatos de trabajadores del campo, de obreros y obreras, especialmente en las factorías textiles de Italia septentrional, que recurrían a la agitación para conseguir aumentos salariales y sabían servirse para ello del arma de la huelga. Gracias al Pacto Gentiloni pudieron llegar al parlamento 33 diputados católicos, y además fueron elegidos con los votos de los católicos —cosa que no era menos importante— unos doscientos diputados del partido del gobierno.

En el sur de Italia había algunos grupos católicos que abogaban por la acción política como consecuencia necesaria y natural del movimiento social, pero se oponían a la alianza con los liberales. El portavoz de estos círculos era el sacerdote siciliano Don Luigi Sturzo (nacido en Catalgirone en 1871), que explicaba la oposición de los católicos contra el Estado laico unitario por el descontento del sur de Italia postergado económicamente y dominado por negociantes sin conciencia. La causa de esta reserva con respecto al Estado liberal, había, pues, de buscarse en el hecho

7. D. Secco Suardo, o.c. 558.

de que éste había sido encuadrado por Giolitti, para fines de dominio, en un sistema de intereses económicos y de corrupciones. En consecuencia, los socialistas del sur de Italia motejaban al primer ministro piamontés de «ministro de corrupción». Por oposición contra este Estado centralista, burocrático, recomendaba Don Sturzo, bajo el régimen del *non expedit*, el fomento de la autonomía local de los municipios y grupos y deseaba también una mayor autonomía regional. Actuó enérgicamente en este sentido, fundando, entre otras cosas, una liga de municipios[8]. Según su modo de ver, la integración de los católicos en la vida política debía efectuarse de forma autónoma, y con este objetivo debía trabajarse en la «preparación en la abstención». Esta meta se alcanzó en 1919, con la fundación del «Partido Popolare Italiano» no confesional, es decir, no sometido formalmente a la jerarquía.

Murri en cambio partió de una posición que por principio era contraria al Estado liberal laico, y en este punto compartía las ideas de los círculos intransigentes. Ahora bien, pronto proyectó, contra el Estado del *risorgimento*, hacer del movimiento católico una organización política que debía realizar el programa social católico mediante la toma del poder por medio de elecciones. Contra la petrificación estructural, jerárquica, en que había caído la Acción católica por las «instrucciones» de Pío x, se alzó este sacerdote procedente de las Marcas con una acción que produjo gran revuelo; fundó un partido católico confesional, la «Lega democratica nazionale», a la que dio un programa que tenía como fin la reforma, no sólo del Estado, sino también de la Iglesia. Con esto se expuso a una doble condenación: la político-religiosa, de resultas de su ruptura de la unidad católica, y la del magisterio eclesiástico, que le amenazó como a fautor del modernismo. Murri, apoyado por los radicales, se hizo presentar como candidato al parlamento. Ahora bien, en 1907 fue suspendido *a divinis* y en 1909 excomulgado, aun cuando personalidades de la curia —como, por ejemplo, el cardenal Agliardi— siguieron mostrándole estima y comprensión.

De esta «Liga democrática nacional» no tardaron en distan-

---

8. Cf. L. STURZO, *«La croce di Costantino». Primi scritti politici e pagine inedite sull'azione cattolica e le autonomie comunali, a cura di G. De Rosa*, Roma 1958 (cf. sobre todo 263-300 «Il programma municipale dei cattolici»).

ciarse intelectuales, jefes sindicales, miembros de las administraciones municipales y regionales que no aceptaban el «modernismo político» de Murri, y en 1911 fundaron, con participación de Don Sturzo, una «Liga democrática cristiana», que fue uno de los elementos del que surgió más tarde el «Partido popular italiano».

Entre el movimiento católico y los órganos políticos se produjo un nuevo contacto de gran importancia, a saber, un contacto entre personalidades católicas e instituciones que fomentaban las misiones y la asistencia a los italianos en el extranjero por un lado y las nuevas corrientes nacionalistas por otro, que en tales instituciones descubrían obras de significado nacional, susceptibles de utilización en la política exterior de la era del dominio colonial. Esto dio lugar a que fueran promovidas diversas obras católicas que se cuidaban de la religión y de la cultura de los italianos que habían emigrado al extranjero, especialmente a las dos Américas (sólo el año 1911 se elevó a más de medio millón el número de los emigrantes). Esto tuvo como consecuencia una aproximación de círculos católicos competentes al Estado italiano del *risorgimento*.

No obstante, los católicos comprometidos seguían todavía recelosos y decepcionados con respecto al Estado italiano. Las aspiraciones sociorreligiosas de los católicos tropezaban con resistencia, y el gabinete Giolitti persistió en su decidido propósito de impedir que los católicos, a diferencia de los socialistas, se rehicieran en el terreno político. Por esta razón evitó hacer concesiones al Vaticano, que pudieran inducir a Pío X a asignar mayor campo de acción a los católicos organizados. Los gestos conciliantes de obispos y de organizaciones católicas con ocasión de la celebración del cincuentenario del Estado unitario italiano en 1911 acarrearon amonestaciones de tono intransigente por parte del Vaticano.

Entre tanto el movimiento católico había penetrado también en el ámbito cultural. En la enseñanza universitaria estaba representado por Toniolo y también por Contardo Ferrini, profesor de derecho romano que tenía afinidad con los círculos conciliantes de Milán, así como por los filósofos Petrone en Nápoles, Acri en Florencia, Bonatelli en Padua. De gran prestigio gozaba también en los círculos universitarios el cardenal Capecelatro, también de

actitud conciliante, el astrónomo cardenal Maffi, de Pisa, monseñor Talamo, que en la «Rivista internazionale di studi sociali» estableció el enlace entre el renacimiento tomista y los estudios sociales. Finalmente un joven biólogo, Agostino Gemelli, que se había convertido del ateísmo militante y se había hecho franciscano, subrayó desde 1909 que el movimiento católico debía penetrar también en las escuelas superiores, y así pensó en una universidad católica, que efectivamente fundó en 1921. Los problemas de la convicción religiosa volvían a asomar también en la literatura comprometida, incluso en novelistas como Fogazzaro, en poetas como Giulio Salvadori, y se expresaban también polémicamente en revistas vanguardistas del temprano siglo XX, como «La Voce» y «L'acerba» de Papini y Prezzolini.

El llamamiento a nuevos contactos entre la cultura moderna y el cristianismo incluso en el terreno de las ciencias históricas y en la exégesis bíblica se hacía sentir cada vez con más fuerza. Los círculos más representativos eran el de Roma con Buonaiuti, Genocchi, Fracassini, y el milanés, agrupado en torno a la revista «Il rinnovamento», con T. Gallarati Scotti, A. Casati, A. Alfieri, que estaban en contacto con el barnabita P. Semeria y con el obispo Bonomelli[9]. Sin embargo, esta orientación cultural del movimiento católico, debido a las resonancias y tópicos condenados por la encíclica *Pascendi*, fue víctima de las medidas represivas antimodernistas, que dejarían su impronta durante decenios en el movimiento católico italiano.

Dado que el movimiento católico acertó a interpretar las aspiraciones tanto de los círculos ilustrados como de la gran masa, logró asumir la dirección en su ascenso social y político; así su propia marcha coincidió más y más desde entonces con la historia de la Italia nacida del *risorgimento*. Sin embargo, sus exponentes en las dos Cámaras, en las corporaciones administrativas, en la prensa, en la dirección pastoral de las diócesis y las parroquias tuvieron pronto que encarar el conflicto mundial, que también puso a Italia ante la alternativa de guerra o de paz. Los católicos propendían por lo regular a una actitud neutral, incluso por soli-

---

9. N. RAPONI, *T. Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Milán 1971.

daridad con el nuevo papa Benedicto XV (Della Chiesa), que proclamó resueltamente su neutralidad. En cambio, otras personas que desempeñaban un papel destacado y determinados círculos que contaban entre los más comprometidos políticamente, en particular los más allegados a los nacionalistas, se dejaron arrastrar por los llamamientos a intervenir en la guerra y a combatir del lado de los aliados contra las potencias centrales, alegando como razón que así se podía consumar la unificación nacional. En su calidad de católicos veían en la intervención bélica dictada por el espíritu del *risorgimento* la oportunidad de demostrar su postura de lealtad frente al Estado. Por parte gubernamental se reconoció inmediatamente el peso político de los católicos creyentes y se acogió a Filippo Meda como su representante en el gabinete Boselli (1916).

En agosto de 1917 hizo el papa un llamamiento a una paz en la que no hubiera vencedores ni vencidos y calificó la guerra de «absurda hecatombe». Esto colocó a los católicos bajo una luz un tanto ambigua, aunque ellos, en conformidad con la actitud de la santa sede (declaraciones del cardenal Gasparri, secretario de Estado, en 1915), habían rechazado las tentativas de potencias extranjeras de volver a poner sobre el tapete la cuestión romana a nivel internacional.

Los exponentes del movimiento católico, con el deseo de ocuparse de los grandes problemas del período de la postguerra desde el punto de vista religioso-moral y político-social, fundaron en enero de 1919 el partido popular italiano. Abordaron los problemas pendientes desde una concepción del Estado y de la sociedad que había ido madurando con el estudio, en las luchas y en las experiencias de cuatro decenios [10]. Con el asentimiento de la santa sede, que de esta manera quitaba la última barrera levantada por el *non expedit*, el partido se declaró «aconfesional». Las múltiples y variadas organizaciones católicas conservaron en los diferentes sectores sus quehaceres religiosos de formación y de cultura como una acción católica bajo la dirección de los obispos. Se declararon miembros del partido popular todos los diputados católicos, los dirigentes y miembros activos de asociaciones católicas y de sindi-

---

10. St. JACINI, *Storia del Partito Popolare Italiano*, Milán 1951.

catos «blancos». Desde este momento se hizo sentir directamente su influjo en la vida política. No es pura coincidencia el que precisamente aquel año, en la conferencia de la paz en París, tuvieran lugar entre el primer ministro Orlando y monseñor Cerretti los primeros sondeos para negociaciones sobre la cuestión romana [11], que luego fueron sin embargo interrumpidas por razón de la crisis del gobierno, aunque también debido a la encarnizada oposición de ciertos círculos anticlericales.

El éxito que obtuvieron los católicos en las elecciones en razón del sistema proporcional de 1919 (el partido popular pudo alcanzar alrededor de los cien escaños) les aseguró una fuerte posición y les confirió el quehacer de la mayor responsabilidad, de armonizar mayorías parlamentarias y gobiernos en una delicada situación de crisis económica y política. Al mismo tiempo se desarrolló con plena autonomía la organización de los sindicatos «blancos», no sin consignas de lucha de clases y radicales, que influyeron negativamente en la unidad del partido popular y en el acuerdo con la jerarquía. Los católicos tenían que asumir la corresponsabilidad del gobierno en una atmósfera de tensión creada por nuevos factores políticos, en la que sólo se podían alcanzar exiguas mayorías parlamentarias. En las elecciones de 1921, que tuvieron lugar bajo el primer ministro Giolitti, el partido popular se negó a concluir acuerdos con el partido liberal del gobierno; volvió a la cámara robustecido (¡107 diputados!) y forzó un compromiso para la formación de un gabinete provisional, que fue rechazado por Giolitti.

Bajo la presión del socialismo extremo que tenía ante los ojos como modelo la dictadura del proletariado erigida en Rusia, y por otro lado del movimiento fascista de excombatientes, al que no tardó en prestar apoyo la derecha económica y política, se produjo una crisis del Estado, en la que se acusaron escisiones entre los católicos. El ala conservadora, que tenía aliados en la jerarquía e incluso en el Vaticano, se negó a unirse con los socialistas e insistió en cambio en que fuese aceptada la alianza ofrecida por los fascistas y sus colaboradores, que acusaba por un lado rasgos

---

11. Cf. E. ORLANDO, *Su alcuni miei rapporti di Governo colla S. Sede*, Roma 1930; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Italia e S. Sede dalla grande guerra alla Conciliazione*, Bari 1966, 43-58 (aspectos políticos y jurídicos).

antidemocráticos y nacionalistas y por otro adoptaba una postura contraria a la francmasonería y mostraba una actitud benévola frente a las personalidades e instituciones de la Iglesia.

Bajo el nuevo papa Pío XI (Ratti), que procedía de la burguesía y de un ambiente tolerante, quitó importancia el Vaticano al golpe de Estado de octubre de 1922 legalizado por el rey Víctor Manuel III y permitió que en el partido popular se formase un ala de católicos «nacionales» que favorecían el nuevo rumbo político; algunos exponentes de esta orientación entraron en 1922 en el gobierno «nacional» de Mussolini.

Los católicos habían puesto en marcha la revisión de las tradiciones anticlericales del Estado del Risorgimento y el partido popular italiano promovió sistemáticamente esta revisión en la legislación y en la práctica de la administración. Ahora en cambio, daba la sensación de que la renovación fuera llevada a cabo en importantes sectores por elementos ajenos al movimiento católico y que incluso estaban en pugna con él. Así, el gobierno de Mussolini hizo colocar de nuevo el crucifijo en los tribunales y en las escuelas, volvió a introducir la enseñanza de la religión en las escuelas elementales, equiparó las escuelas confesionales a las escuelas públicas, reconoció legalmente la universidad del Sacro Cuore en Milán, elevó los subsidios del Estado al clero, dispensó del servicio militar a los clérigos de órdenes mayores, aumentó las subvenciones a la fábrica de las iglesias, mostró mayor consideración a los dignatarios eclesiásticos y participó de nuevo oficialmente en las solemnidades religiosas. El nuevo gobierno se mostró también dispuesto a revisar la legislación en los asuntos relacionados con la Iglesia, conforme al deseo manifestado por el clero. Bajo la impresión de estas nuevas perspectivas que se ofrecían a la vida de la Iglesia en Italia, abandonó sin más la santa sede al partido popular al destino que le aguardaba entonces como partido de la oposición, una vez que la razón de su existencia se había cifrado hasta entonces a los ojos de la santa sede sobre todo en la defensa política de los intereses religiosos y eclesiásticos. Su jefe, Don Sturzo, fue invitado a retirarse; en su calidad de sacerdote no debía dar pie a confusiones, sino mostrar claramente que, pese a la política de oposición del partido popular,

el Vaticano había adoptado una benévola actitud de expectativa para con el gobierno de Mussolini.

Así pues, la salvaguardia de los intereses religiosos y eclesiásticos frente al Estado fue asumida directamente por la jerarquía, y también el nuevo gobierno dio a entender que prefería negociar con las autoridades eclesiásticas más bien que con un partido competidor. Sin embargo, la actitud de la santa sede no estaba exenta de reservas. Es cierto que en 1924 censuró en favor del gobierno de Mussolini la colaboración antifascista entre *popolari* y socialistas, que respondía a la colaboración entre el centro y los socialdemócratas en el imperio alemán y principalmente en Prusia. Pero, por otra parte, se distanció de este gobierno, condenando los atropellos fascistas perpetrados contra personas y corporaciones de la Acción católica y poniendo reparos contra la nueva legislación sindical totalitaria, que tras el fin del partido popular acarreó también el fin del movimiento de trabajadores católicos. Cuando el ministro de justicia A. Rocco creó una comisión para la reforma de las leyes que afectaban a la Iglesia, en la que fueron incorporados también tres clérigos con consentimiento tácito de la santa sede, subrayó el papa personalmente en una alocución (18-2-1925) que no se podía aceptar ninguna decisión de dicha comisión si no se resolvía primero la cuestión romana, tras lo cual notificó el ministro (mayo de 1925) que el problema volvería a abordarse sobre «una base más amplia».

Esto significaba indirectamente una nueva confirmación del *non expedit*, es decir, del control pontificio sobre la política italiana y condujo, en una nueva atmósfera, a la revisión bilateral de la «cuestión romana», que luego fue reglamentada en los pactos de Letrán de 1929. En el ínterin reforzó la santa sede —directamente y por medio de los obispos— su influencia sobre los católicos y sobre las instituciones católicas; incluso la estructura de la Acción Católica fue sometida a una reforma que, en base a un *non expedit* de la otra parte, puso límites al movimiento católico. Éste, sin embargo, fue capaz de mantener su dinamismo, aunque refrenado, sobre todo en la juventud y en las federaciones de estudiantes, dispuestas a hacer frente a los regateos del gobierno y a las tropelías fascistas. Más aún: se produjeron incluso situaciones de malhumor e inculpaciones con respecto a la jerarquía, que se

dejaron sentir en los mismos pactos de Letrán [12]. Con estos pactos se iniciaba en cierto sentido una nueva fase en el movimiento católico de Italia, la fase de la *conciliazione*, que en realidad fue interpretada y vivida de formas diversas.

XXXV. El catolicismo alemán entre el Kulturkampf y la Primera Guerra Mundial

Por Rudolf Lill

Profesor de las universidades de Colonia y Roma

BIBLIOGRAFÍA: H. BRÜCK, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jh.* IV 2, reelaborado por J.B. KISSLING, Münster 1908; K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei* V-VII, Colonia 1929-1930, reimpr. Aalen 1967-1968; SCHMIDLIN PG III, 94-104 156-159 164ss; BIHLMEYER-TÜCHLE III[17] 411ss; G. MARON, *Die römisch-kath. Kirche von 1870 bis 1970* (cf. antes del cap. I), 260ss.

E. RITTER, *Die kath.-soziale Bewegung Deutschlands und der Volksverein*, Colonia 1954, 129-351; H. PHILIPPI, *Kronkardinalat oder Nationalkardinalat. Preussische und bayerische Bemühungen an der Kurie 1900-1914*, en HJ 80 (1961) 185-217; id.. *Beiträge zur Gesch. der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Deutschen Reich und dem Hl. Stuhl, 1872-1909*, ibidem 82 (1963) 239-262; BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie*, 309-536; H. LUTZ, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik*, Munich 1963; R. MORSEY, *Die deutsche Zentrumspartei, 1917-1923*, Düsseldorf 1966 (importante también para la década anterior a 1914); id., *Die deutschen Katholiken un der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und erstem Weltkrieg*, en HJ 90 (1970) 31-64; id., *Georg Kard. Kopp, Fürstbischof von Breslau* (1887-1914), *Kirchenfürst oder «Staatsbischof»?*, en «Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin» XXI-XXIII (1967-1969) 42-65. Cf. lo relativo a Alemania en los cap. XII-XV.

La paz en la política eclesiástica [1] restablecida en 1886-87, no volvió a sufrir crisis graves hasta la caída del imperio. Los suce-

12. Cf. G.L. FERRARI, *L'azione cattolica ed il regime, edizione postuma a cura di E. Rossi*, Florencia 1956, y más breve: M. BENDISCIOLI, *La politica della S. Sede 1918-1938*, Florencia 1939, 74ss. El 30º aniversario de la *Conciliazione* dio especialmente pie a miradas retrospectivas sobre la misma. Especial importancia se atribuye al escrito del oratoriano (luego cardenal) G. BEVILACQUA, en *Trent'anni dopo i patti lateranensi*, en «Humanitas» (febrero 1959) 182-190.

1. Cf cap. III, 125-132.

sores de Bismarck, Caprivi (canciller en 1890-94), Hohenlohe (1894-1900)[2] y Bülow (1900-09), trataron con éxito de ganarse al centro; Caprivi, que procuró sobre todo acabar con las tensiones internas que se habían acumulado bajo Bismarck, fue también comprensivo con Polonia. Ya en 1891 pudo de nuevo ocupar la sede arzobispal de Gniezo un prelado polaco, Florian von Stablewski (1841-1906)[3] ligado a los intereses de su nación. Fueron suavizadas algunas de las durezas que se habían conservado de la legislación del *kulturkampf*. Ya en 1890 se derogó la ley de expulsión y se reiteró la dispensa del servicio militar otorgada a los eclesiásticos, y en 1891, se restituyeron a las diócesis prusianas los fondos congelados en el *kulturkampf*. En 1894 pudieron regresar al país los redentoristas y los padres del Espíritu Santo que habían sido afectados por la ley contra los jesuitas, aunque sólo lograron un éxito parcial los esfuerzos del centro por la revocación de esta ley de excepción: en 1904 fue al menos cancelado el § 2, que había hecho posible el internamiento y la expulsión incluso de jesuitas aislados[4].

En 1902 se creó en la Universidad estatal de Estrasburgo una facultad de teología católica, que no tardó en recibir la aprobación pontificia. La oposición de los liberales contra el proyecto de ley de la escuela elemental del ministro del culto von Zedlitz-Trützschler (1892), votado por el centro y los conservadores — oposición que volvió a reavivar las más acerbas polémicas del *kulturkampf* y reanudó la lucha «contra el espíritu obscurantista», para salir al fin triunfante — acusó, de todas formas, con toda claridad los límites del compromiso.

La normalización, que a pesar de todo fue progresando, fue promovida tanto por Guillermo II, como por Pío X. Cierto que el kaiser, durante su gobierno de treinta años, subrayó en muchas de sus declaraciones, con frecuencia improvisadas, el carácter protestante de su casa y de su imperio, aunque también tuvo palabras llenas de comprensión para los católicos y las instituciones católicas y deseó sinceramente que se mitigaran los con-

2. Cf. cap. I, 80; además HI VII 942 1002.

3. H.K. ROSENTHAL, *The Election of Archbishop Stablewski*, en «Slavic Review» 28 (1969) 265-275.

4. Sobre las discusiones acerca de la ley contra los jesuitas, que continuaron hasta la fase final del imperio, B. DUHR, *Das Jesuitengesetz*, Friburgo de Brisgovia 1919.

trastes confesionales[5]. También demostró especial interés por las misiones católicas (útiles incluso para la política colonial), y a la orden de los benedictinos.

Se mantuvieron en vigor los derechos de intervención del Estado en la provisión de altos cargos eclesiásticos, así como en la elección de obispos y en el nombramiento de los canónigos con derecho al voto[6], aunque se evitaban ya las intervenciones propiamente dichas en las elecciones de obispos, que durante el *kulturkampf* habían gravado con frecuencia las relaciones entre el Estado y la Iglesia[7] El gobierno de Guillermo II influyó eficazmente en la elevación de obispos prusianos a la dignidad cardenalicia[8], y el emperador mismo estaba vivamente interesado en la intensificación del influjo alemán en Roma, que siempre había sido escaso. Con todo, no logró imponer su deseo de que fuese nombrado un cardenal alemán de curia, por oponerse a ello con gran habilidad el propio hombre de confianza del kaiser en la política eclesiástica, el cardenal Kopp, que no quería compartir con nadie el papel de mediador entre Roma y Berlín que había conquistado desde la liquidación del *kulturkampf*.

También Pío X, que, pese a su total concentración en las reformas internas de la Iglesia, no descuidaba en absoluto la diplomacia, tenía gran empeño en mantener buenas relaciones con los

---

5. Véase sobre todo K. BACHEM, *Zentrunspartei* VI, 262-277, y R. MORSEY, *Katholiken und Nationalstaat* 40-43.

Pocos materiales ofrecen: M. BUCHNER, *Kaiser Wilhelm II., seine Weltanschauung und die deutschen Katholiken*, Leipzig 1929, y S. MERKLE, *Die katholische Kirche*, en *Deutschland unter Kaiser Wilhelm II.*, III, Berlín 1914.

6. Véase sobre todo N. TRIPPEN, *Erzbischofswahlen in Köln* 294-463; además; A.G. SCHARWATH, *Eine staatliche «Nachweisung» geeigneter Bischofs- und Domherrenkandidaten der Diözese Trier aus dem Jahr 1902*, en AMrhKG 20 (1968) 335-346; G. KNOPP, *Kirchl. Personalpolitik im Düsseldorfer Regierungspräsidium vom Ausgang des Kulturkampfes bis zum Ende der Monarchie*, en AHVNrh 173 (1971) 157-181; F.G. HOHMANN, *Bischofswahlen in Paderborn*, en WZ 122 (1972) 265-282. Sobre la situación jurídica, cf. HI VII, 246s.

7. Con todo fueron aún más numerosas las injerencias de la curia, donde el centralismo, que ya estaba plenamente consolidado, trataba de cercenar los derechos electorales del cabildo. Se preparaba, pues, aquella ofensiva que con vistas a hacer triunfar el derecho de libre nombramiento por el papa, emprendió la curia una vez que cayeron las monarquías de Europa central, que gozaban del derecho de intervención. En Alemania participó en gran escala en esta ofensiva el nuncio Pacelli. N. TRIPPEN, o.c. 448ss.

8. En 1893 fueron nombrados Kopp (Breslau) y Krementz (Colonia), y en 1903 y 1914 respectivamente Fischer y von Hartmann, sucesores de Krementz.

Sólo el sucesor directo de Krementz, Hubert Simar, no fue nombrado cardenal durante su breve gobierno (1899-1902), no obstante los esfuerzos desplegados en Berlín, y también porque León XIII tenía la impresión de que una vez más el gobierno había ejercido demasiado influjo en su elección. TRIPPEN, o.c. 294-344.

dos Estados imperiales antirrevolucionarios de Austria y Alemania [9]. Tanto a Guillermo II, que se presentaba como garante del orden establecido, como a Bülow, les aseguró reiteradas veces con absoluta claridad su simpatía, que perduró aun después de la ruptura del centro con el canciller del *Reich* (1906). Con la confusión de la esfera eclesiástica y la política, que una y otra vez se infiltraba en el Vaticano y en este caso fue causada en parte por Kopp, parece haberse incluso censurado allí como ingratitud para con el canciller, afecto a la Iglesia, la crítica de Erzberger y otros diputados del centro contra la administración colonial del Reich, que dio lugar a la ruptura [10]. Bülow, apoyado por Kopp, mantuvo buenas relaciones con Roma, y en Berlín siguió influyendo en general el ejemplo dado por Bismarck en la disputa sobre el septenio: No pocas veces intentó la dirección del *Reich* obtener del Vaticano ayudas para su política interior y conservar o aumentar la distancia entre la curia y las crecientes tendencias democráticas del centro. También el sucesor de Bülow (desde 1909), Bethmann Hollweg, puso el mayor empeño en mantener el equilibrio en la política eclesiástica. Sólo se produjo un enfriamiento pasajero de las relaciones entre Roma y Berlín debido a las repercusiones que tuvo en Alemania la lucha de la curia contra el modernismo [11]. Quedaron sin efecto los esfuerzos desplegados por Pío X —como por su predecesor, aunque con menos intensidad que él— con vistas a la erección de una nunciatura en Berlín; estos empeños fracasaron además por la oposición de la corte berlinesa y de amplios círculos evangélicos. Por otra parte, tampoco el cardenal Kopp ni el partido del centro, que seguía temiendo por su independencia, deseaban un nuncio en la capital de Prusia.

Los católicos alemanes y sus representantes políticos persiguieron deliberadamente desde los años noventa su integración en el Estado nacional. El mismo Windhorst († 1891) había dado ya los primeros pasos en este sentido, no obstante su anterior escepticis-

---

9. SCHMIDLIN PG 94ss. Cf. también ENGEL - JANOSI II, 55 149-152.
10. Cf. las memorias de Bülow, *Bülows Denkwürdigkeiten* II, Berlín 1930, 272s.
11. Sólo recientemente se han dado a conocer declaraciones instructivas de Bethmann y de su íntimo Kurt Riezler, en las que se toma partido contra el antimodernismo vaticano y en favor del centro: K. RIEZLER, *Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, dir. por K.D. ERDMANN, Gotinga 1972, 170-174.

mo. Su sucesor Ernst Lieber (1838-1902)[12] sacó al partido totalmente de la actitud de oposición a que se había visto forzado en el *Kulturkampf* y lo convirtió en un apoyo de la política del *Reich*, con frecuencia imprescindible para Caprivi, Hohenlohe y Bülow[13]. Al mismo tiempo se había distanciado netamente de la minoría gubernamental formada sobre todo por nobles de Silesia y apoyada por el cardenal Kopp, y había iniciado una política más acusadamente nacional, y lo que es más significativo, más acusadamente democrática. Su rumbo apuntaba, en total acuerdo con Windhorst, al fortalecimiento del *Reichstag* y con ello a la plena parlamentarización del *Reich*, de la que su partido esperaba un acrecentamiento de su influencia. Esta línea política provocó tensiones en el ala derecha del partido, que se hicieron notar ya con bastante fuerza en la disputa de los sindicatos y que, a partir de 1918, cuando la mayoría adoptó la postura republicana, dieron lugar a que los católicos de derechas se pasaran al partido alemán nacionalista. De hecho, una vez superado el *Kulturkampf*, fue disminuyendo lenta pero ininterrumpidamente el número de los electores católicos del centro[14]. En realidad ya no existían los motivos principales de la formación del partido, y desde entonces no pocas veces tuvo más fuerza la diversidad de los intereses políticos y económicos que el llamamiento a la solidaridad confesional.

Peter Spahn (1846-1925), Adolf Gröber (1854-1919) y Hertling, distinguidos burgueses como Lieber, continuaron tras la muerte de éste la política de la «colaboración nacional»; el papel de partido en la oposición con que debió contentarse una vez más el centro tras la ruptura con Bülow, no acarreó el menor cambio de rumbo. Esta ruptura fue más importante por cuanto que desde entonces comenzó a imponerse en el centro, con Matthias Erzberger (1875-1921)[15] un nuevo tipo de jefe procedente de la pequeña burguesía y de la clase trabajadora.

---

12. Biografías de M. SPAHN, Gotha 1906, H. CARDAUNS, Wiesbaden 1927 y K. WOLF, en «Nassauische Lebensbilder» 4 (1950); E. DEUERLEIN, en StL⁶ v 393s.

13. Exposición muy circunstanciada en K. BACHEM, *Zentrumspartei* VI; Compendio: R. MORSEY, *Katholiken und Nationalstaat* 48-57.

14. J. SCHAUFF, *Die deutschen Katholiken und die Zentrumspartei*, Colonia 1928.

15. K. EPSTEIN, *Mathhias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie*, Berlín-Francfort 1962; R MORSEY, *Zentrumspartei* 1917-1923 passim; id., en StL⁶ III, 36ss.

El centro no se limitó a apoyar la política social de Guillermo II, que respondía a sus viejas intenciones. Sólo contando con su colaboración pudo hacerse realidad la aprobación de todos los grandes proyectos de ley «nacionales», desde los tratados comerciales de Caprivi, el código civil, y la construcción de la flota de guerra, hasta las reformas de las finanzas del *Reich* bajo Bülow. Precisamente en la aprobación de la política guillermina sobre la flota de guerra se manifestó la voluntad incondicional del «cumplimiento del deber nacional», que representaba una comprensible reacción frente a los anteriores reproches de «hostilidad al *Reich*», reacción que reflejaba la tónica general de la burguesía de la época, aunque no dejaba de tener peligrosas repercusiones [16]. Cierto que esta voluntad no excluyó que el centro, también en base a las experiencias recogidas en el *kulturkampf*, siguiera abogando en pro de las libertades cívicas, aportando así una notable contribución a la evolución constitucional de Alemania [17]; promovió también las asociaciones católicas, sobre todo el *Volksverein*, y la democratización de la sociedad.

Con su política nacional llegó el partido del centro hasta la «antesala del poder», pero nada más [18]. No sólo fueron inaccesibles a los católicos los puestos dirigentes en el *Reich* y en Prusia, sino que ni siquiera en los restantes planos de la administración pública pudieron alcanzar una participación paritaria [19]. Incluso en Baviera, tras una era liberal de más de cuarenta años, no pudo lograrse hasta 1912 que un exponente del catolicismo político (Hertling) estuviera a la cabeza del gobierno. Seguían en vigor

---

16. Paralelos igualmente inquietantes se produjeron en Francia y en Italia. Los católicos querían entonces, precisamente en los Estados en que sólo constituían una minoría o habían sido dejados al margen por la reciente evolución política, demostrar su patriotismo, puesto en duda por la mayoría, y se asociaron a este objeto con el nacionalismo agresivo que condujo a la primera guerra mundial. El problema de conjunto está todavía por explorar. Importantes indicaciones, pero que consideran demasiado aisladamente los acontecimientos en Alemania, se hallan en H. LUTZ, *Demokratie im Zwielicht* 21 23ss 33ss 43-52. Cf. también el volumen colectivo dirigido por G. ROSSINI, *Benedetto XV, i Cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma 1963, passim.

17. Así el centro se opuso al antisemitismo que se iba propagando en las derechas. Cf. P.G.J. PULZER, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Oesterreich* 1867-1914, Gütersloh 1966, 219-223, etc.; R. LILL, en *Kirche und Synagoge*, bajo la dirección de K.H. RENGSTORF y S. VON KORTZFLEISCH II, Stuttgart 1970, 380-385.

18. R. MORSEY, *Katholiken und Nationalstaat* 53-56.

19. Cf. A. KLEIN, *Die Personalpolitik der Hohenzollernmonarchie bei der Kölner Regierung*, Düsseldorf 1967, 75-114 125-129.

importantes reliquias de la legislación del *kulturkampf* y sólo en 1917 fue derogada totalmente la ley contra los jesuitas. Igualmente fracasaron todas las tentativas del centro para que el derecho del *Reich*, mediante la llamada solicitud de tolerancia, incluyera las garantías de libertad eclesiástica de la constitución prusiana suprimidas durante el *Kulturkampf*, y se eliminaran así las restricciones a que todavía estaba sujeta la Iglesia católica en algunos Estados federales de cuño protestante (como Sajonia)[20].

La figura destacada en el episcopado prusiano siguió siendo, hasta la primera guerra mundial, el cardenal Kopp; sólo en los últimos años de su vida, debido sobre todo a su inflexibilidad en la disputa de los sindicatos (v. más adelante), se halló sometido a un creciente aislamiento. Su contraste con los obispos renanos, que databa de la fase final del *kulturkampf*, se había mitigado desde que éstos tuvieron que reconocer que la mediación de Kopp que ellos habían criticado había respondido perfectamente a las intenciones de León XIII. Sobre todo Korum, su contrincante de otrora en la política eclesiástica, estuvo más tarde muchas veces de acuerdo con él; el integrismo común a los dos había contribuido a aunarlos. Siguieron manteniéndose frías las relaciones de Kopp con los cardenales de Colonia Krementz y Antonius Fischer (1840-1912, arzobispo en 1902, cardenal en 1903)[21], aunque en la mayor parte de las cuestiones eclesiásticas estaban de acuerdo ambas partes. De todas formas, los sucesivos arzobispos de Colonia y la mayor parte de sus sufragáneos mantenían una actitud política y sociopolítica acusadamente influenciada por el centro renano y por el *Volksverein* con sus tendencias democráticas. Apoyaban también a los sindicatos cristianos, que en los años noventa habían surgido de las asociaciones de trabajadores católicos de Alemania occidental y seguían estando representados preponderantemente por católicos, si bien eran interconfesionales. El ateísmo militante de los sindicatos libres (socialdemócratas) había aconsejado la nueva fundación, que hacía posible que los tra-

---

20. K. BACHEM, *Zentrumspartei* VI, 101-125 225-235 291-294. Cf., entre la ingente masa de folletos, M. ERZBERGER, *Der Toleranzantrag der Zentrumsfraktion des Reichstages*, Osnabrück 1906.

21. Biografía por J. SCHMITZ, Colonia 1915; TRIPPEN 358-423, etc., J. TORSY, en LThK² IV 155.

bajadores católicos y evangélicos representaran eficientemente sus intereses profesionales con absoluto respeto de sus convicciones religiosas; las asociaciones de trabajadores dirigidas por sacerdotes sólo se dedicaron desde entonces a la asistencia religiosa de sus afiliados. Los sindicatos cristianos emplearon todos los medios necesarios en la lucha laboral, sin excluir la huelga; ahora bien, dado que con ello sólo perseguían la mejora evolutiva, no la transformación revolucionaria del sistema establecido, fueron incluso apoyados no raras veces por el mismo gobierno prusiano; sus campañas publicitarias corrían a cargo del *Volksverein*. Este reformismo occidental, que no pocas veces se asociaba a un cierto distanciamiento crítico respecto del Estado prusiano, iba demasiado lejos a los ojos del cardenal Kopp. Éste insistía en concepciones patriarcales autoritarias y quería integrar sin reservas el catolicismo en el Estado guillermino y en su estructura social estática y anticuada; le apoyaban en sus tentativas aquellos magnates, cuyo influjo en la política del centro se iba desvaneciendo. Kopp sabía contar con el factor de poder del centro; para su relación con la dirección del partido, a la que con frecuencia trataba de arrebatar la representación de los intereses eclesiásticos en el ámbito político, fue siempre muy tensa y empeoró todavía más con el ascenso de Erzberger.

En Baviera [22], el arzobispo de Munich, Franz von Bettinger (1850-1917, arzobispo desde 1909) [23] apoyó al *Volksverein* y a los sindicatos cristianos. Los reparos ministeriales ante este rumbo hicieron que hasta en 1914 no fuera nombrado cardenal. El gobierno habría preferido que se concediera la dignidad cardenalicia al obispo de Espira, Michael von Faulhaber (1869-1952) [24], más joven, intelectualmente superior y a la vez más conservador. Faulhaber fue el sucesor de Bettinger y por tanto el último arzobispo de Munich que debió su cargo a nombramiento regio. Entre los obispos del sudoeste de Alemania hay que destacar a Paul Wilhelm Keppler (1852-1926, desde 1898 obispo de Rotenburgo) [25],

---

22. K. Möckl, *Die Prinzregentenzeit*, Munich 1972, en 228-344.
23. Biografía por K. von Preysing, Ratisbona 1918; M.J. Hufnagel, en LThK² II, 323.
24. M. von Faulhaber fue nombrado cardenal en 1921.
25. A. Donders, Friburgo 1935; A. Hagen, *Rottenburg* III, 94-97 119-129, etc.; P. Bormann, en LThK² VI, 118s; cf. aquí 444.

de gran prestigio en su época incluso como escritor religioso, que inició una fructuosa renovación bíblica y homilética, aunque en la disputa sobre el catolicismo reformista adoptó una posición muy conservadora.

Como hipoteca grávida de consecuencias de la época del *kulturkampf* pesaba sobre los católicos alemanes su inferioridad cultural, que en un principio se fue ahondando cada vez más [26]. Esto era debido principalmente a dos causas: Los representantes de la cultura nacional de impronta evangélica o liberal seguían impidiendo la plena participación de los católicos; les era, por ejemplo, sumamente difícil el acceso a las cátedras académicas. Pero además la mayoría de los católicos se encerraban en una cierta autosuficiencia, que les había servido de refugio frente a la ofensiva liberal; la defensiva autoritaria del magisterio pontificio, que había llegado al extremo en la lucha de Pío x contra el modernismo, dificultaba o impedía el contacto con las ideas que daban la impronta al mundo moderno. Así, los católicos alemanes no estaban por de pronto capacitados para dar respuestas adecuadas a la creciente autocrítica del liberalismo. Preferían hurtar el cuerpo, adaptándose superficialmente a la cultura guillermina de oropel. La crítica del capitalismo ejercida por apologetas y reformadores sociales católicos —mencionaremos a Franz Hettinger, Georg Ratzinger y Albert M. Weiss [27]— se mantenía a la defensiva y se regía por concepciones anticuadas de la sociedad. El antiliberalismo del convertido Julius Langbehn, apoyado temporalmente por el obispo Keppler, contenía, con su irracionalismo y voluntarismo —que marcó con su impronta al naciente «Jugendbewegung»— elementos ambivalentes que habían ido surgiendo en diversos puntos en el paso del siglo XIX al XX, y que finalmente prepararon el camino a ideologías totalitarias [28].

---

26. Dos balances imparciales: G. VON HERTLING, *Der deutsche Katholik und die Wissenschaft*, «Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1896» (Colonia 1897); Discurso del diputado Fehrenbach en la jornada católica de Bonn: 47 1900. Cf. antes, 363s.

27. Obras ampliamente propagadas:

F. HETTINGER, *Aus Welt und Kirche*, 2 vols., Friburgo [5]1902, *Apologie des Christentums*, 5 vols., ibid. [10]1914-18; G. RATZINGER, *Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen*, ibid. [2]1895; A.M. WEISS, *Apologie des Christentums*, 5 vols., ibid. [4]1904-08, *Die religiöse Gefahr*, ibid. 1904, *Liberalismus und Christentum*, Tréveris 1914. Cf. cap. XII.

28. La obra capital de Langbehn, *Rembrandt als Erzieher* (primero, Leipzig 1890) conoció numerosas ediciones. Cf. O. KÖHLER, en LThK[2] VI, 783s.

Ahora bien, hubo también a fines del siglo una minoría activa que emprendió por su parte un enfrentamiento racional, y por tanto más adecuado, con los factores ideológicos del tiempo. Los primeros impulsos procedieron de algunos representantes del catolicismo político [29]. Varios de ellos formaron un frente que iba tanto contra el centralismo papal como contra el catolicismo político y acabaron por ceder demasiado al nacionalismo. Quienes mayor actividad desplegaron en este sentido fueron Carl Muth y sus amigos, que en la revista «Hochland», fundada en 1903, inciaron la liberación de las bellas letras católicas de una estrechez apologética y retrospectiva; su antagonista en la disputa que surgió sobre este tema fue Richard von Kralik, que en la revista «Gral» defendió la posición inmovilista [30].

La disputa en torno al catolicismo de reforma y al «Hochland» desencadenó en el decenio anterior a 1914 violentas polémicas en torno al carácter político o confesional del partido del centro y a la licitud de los sindicatos cristianos [31]. Las discusiones se nutrían de antiguas actitudes opuestas, que en parte se venían perfilando desde tiempo atrás, pero que ahora se habían agudizado por el integrismo de Pío X y de sus adeptos. Tanto en la «disputa del centro» como en la «disputa de los sindicatos» se contraponían la corriente liberal democrática «de Colonia» y la patriarcal e integrista de «Berlín-Breslau». De la primera formaba parte el centro de Alemania occidental, con su órgano principal, la «Kölnische Volkszeitung», el *Volksverein*, los sindicatos cristianos y las asociaciones católicas de trabajadores de Alemania occidental. Era integrista una minoría, sobre todo la liga de asociaciones católicas de trabajadores con sede en Berlín, que pretendían representar a sus asociados también en política social, pero

29. Cf. cap. XXIX y XV.

30. Disputa sobre la literatura: A.W. HÜFFER, *Carl Muth als Literaturkritiker*, Münster 1959; F.J. SCHÖNINGH, en StL⁶ IV, 112ss. Cf. también los estudios de F. FUCHS, J. NADLER, M. ETTLINGER, PH. FUNK y F. HERWIG, en *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, Festgabe für Carl Muth*, Munich 1927, especialmente 38-56 61-68 75s 86-110 375ss.

31. Las disputas en torno al centro y a los sindicatos están expuestas muy circunstanciadamente en K. BACHEM, *Zentrumspartei* VII, 156-325. Véase además: SCHMIDLIN PG III, 98-104 158s 164ss; E. DEUERLEIN, en ThQ 139 (1959) 40-81; id., StL⁶ III, 943-946; E. RITTER, *Katholisch-soziale Bewegung* 313-351; R. MORSEY, *Zentrumspartei 1917-1923*, 33-41; É. POULAT, *Intégrisme* 198ss 234-244, etc.; S. SCHRÖDER, *Aufbruch und Missverständnis* 353-368. Cf. antes, 663s.

que con su patriarcalismo y con su renuncia al empleo de medios de combate sindicales servían más bien los intereses de los patronos. Sus líderes eran los diputados Roeren, Bitter y el conde Oppersdorff, que más tarde se separaron del centro, y también el asesor von Savigny. Los integristas eran apoyados por el cardenal Kopp y el obispo Korum; por medio de Kopp, y a través de la organización internacional de monseñor Benigni[32], tenían contacto con el Vaticano, cuya plena aprobación daban por segura.

Un integrista muy allegado a Pío X, el historiador de los papas Ludwig von Pastor, que vivía entonces en Roma, interpretó la conexión entre las diversas polémicas con las palabras siguientes: «La disputa entre Kralik y Muth gira en torno a la misma cuestión, que es también la base de la disputa entre los partidarios y los adversarios de la «Kölnische Volkszeitung». Los unos, entre los que también me cuento yo, buscan la salvación en la profesión franca y animosa del punto de vista católico, mientras que los otros, entre los que se cuenta Muth, la buscan en la adaptación a los contrarios con una complacencia extrema...»[33]. La imputación latente en estas palabras es característica de los integristas, que ponen en duda a la ligera la fidelidad a la Iglesia de los que piensan de otra manera. Los líderes de los integristas, sobre todo Benigni y sus colaboradores, acechaban y calumniaban, como es sabido, a sus adversarios dentro de la Iglesia. Una vez que en 1907 fue condenado el modernismo teológico, desarrollado preferentemente en Francia, Italia e Inglaterra, dirigieron toda su atención a los acontecimientos en Alemania. Así consideraban el proceder de la corriente de Colonia tan peligrosa como las innovaciones teológicas, que se habían convertido en asunto de unos pocos. De hecho, la mayoría del centro llevaba adelante la desclericalización de la vida pública tan temida por los integristas y la separación realista de lo espiritual y de lo temporal. Y era aquí justamente donde el papa Pío X descubría un gravísimo peligro. Creyó deber insistir en que todas las organizaciones representadas por los católicos se mantuvieran en directa dependencia de la jerarquía.

---

32. Cf. cap. XXXIII, 654.
33. L. VON PASTOR, *Tagebücher, Briefe, Erinnerungen,* dir. por W. WÜHR, Heidelberg 1950, 508.

La dirección y la mayoría del centro habían mantenido insistentemente el punto de vista de que se trataba en primer lugar de un partido político y por consiguiente habían reivindicado y llevado adelante su independencia de la autoridad eclesiástica en el sector político [34]. Pero tras la muerte de Lieber una minoría integrista formuló nuevamente la exigencia de prestar mayor atención a lo católico en la política del partido, conforme a la tendencia de Pío x. Para contrarrestar este empeño, Julius Bachem (1845-1918), redactor jefe de la «Kölnische Volkszeitung» desde 1869, escribió en 1906 en las «Historisch-Politische Blätter», el célebre artículo *Tenemos que salir del bunker*, que desencadenó la disputa. Bachem ponía en guardia contra las ideas entonces ya irrealizables de un Estado cristiano y contra la exageración del principio confesional, reclamó la colaboración política y sociopolítica de católicos y protestantes y consiguientemente la ampliación del centro como partido nacional cristiano, interconfesional. Su propuesta, que podía con razón remitirse a Windthorst y a la entera tradición del centro y preparó la concepción de Stegerwald y Brüning, se convirtió en el programa de la «corriente de Colonia». Sus propugnadores, entre ellos muchos eclesiásticos, opinaban que al magisterio eclesiástico correspondía, sí, interpretar las normas generales de la ley moral, pero que su aplicación concreta en política y en política social era asunto de los católicos acreditados en estos sectores. La mayoría de la prensa del centro tomó partido a favor del órgano principal de dicha corriente, la ya mencionada «Kölnische Volkszeitung», y también de las «Historisch-Politische Blätter» y «Hochland».

Los integristas acusaban a la corriente de Colonia de cercenar la autoridad pontificia, de querer sustraer la vida pública a la influencia de la Iglesia y de poner en peligro el estado de posesión de la Alemania católica; echaron mano de consignas antirreformatorias y afirmaron que los partidarios de Colonia querían propagar un catolicismo nacional que conduciría al protestantismo. También Pastor pensaba que la corriente de Colonia se basaba en «el viejo galicanismo» [35]; el cardenal Kopp, que con una creciente obstinación propia de la edad estimulaba y apoyaba la ofen-

34 Cf. cap. I, 73s, III, 113 125s 130.
35. PASTOR 549

siva integrista, habló de «infestación de Occidente»[36] y decía «que el "Hochland" estaba descatolicizando a los círculos ilustrados, mientras que el *Volksverein*, con sus trabajos en favor de los sindicatos, desempeñaba este quehacer en los círculos inferiores»[37]. Se hostilizaba con la mayor virulencia sobre todo al Volksverein y a los sindicatos cristianos, porque también ellos desempeñaban quehaceres reivindicados por la Iglesia y sin embargo se estaban emancipando de la jerarquía, y porque además los sindicatos eran interconfesionales y según los conservadores empleaban el medio de combate revolucionario de la huelga. El desenlace de la disputa no habría sido dudoso si ésta se hubiese limitado sólo a Alemania: La gran mayoría de los católicos que desplegaban su actividad en la política, sobre todo en el oeste y sur de Alemania, rechazaban el integrismo. Tampoco los obispos Kopp y Korum lograron imponerse entre sus colegas: el cardenal Fischer se constituyó en protector del Volksverein; en 1910 logró además que la conferencia episcopal de Fulda adoptara una resolución que permitía la afiliación a los sindicatos, supuesto que éstos no violaran la ley moral cristiana y no actuaran en el sector religioso. Pero los integristas se negaban a aceptar estas delimitaciones; además, con ventaja para los enemigos de la Iglesia, que de suyo sacaban ya provecho de la disputa, llevaron ésta adelante y la hicieron llegar hasta la curia, que intervino así, por última vez, en una lucha de tendencias interalemana. En Roma no reinaba el mismo clima que en Fulda; Pío X y Merry del Val desaprobaron la corriente de Colonia, porque en la disputa acerca de Ehrhard y Schell había contradicho a la curia. El cardenal Serafino Vannutelli, en un discurso en la jornada católica de Essen (1906), que causó gran revuelo, había declarado en este sentido que quien obedece al papa debe obedecerle en todo. Sin embargo, se produjeron numerosas protestas, que indujeron al Vaticano a hacer una rectificación: Un breve pontificio dirigido al cardenal Fischer reconocía la libertad a los católicos alemanes en cuestiones no religiosas. No obstante, Pastor anotaba en 1907, tras una audiencia del papa: «He observado claramente que el papa

---

36. El papel de Kopp en la disputa de los sindicatos: R. MORSEY, *Kopp*, 54ss Cf. además CHR. WEBER, en ArSKG 26 (1968) 327-334.
37 PASTOR 513.

no está tampoco de acuerdo con la absoluta independencia de toda autoridad eclesiástica reivindicada por el centro. De hecho tal independencia política se extenderá con la mayor facilidad al terreno eclesiástico» [38]. Cinco años después, en el punto culminante de la disputa de los sindicatos, declaraba nuevamente Pío X en una conversación con Pastor «cuán absoluto era su repudio de los empeños de Julius Bachem y de sus adeptos. Dijo francamente que su censura no iba dirigida contra los numerosos católicos fieles de Alemania, sino únicamente contra aquellos que seguían la "Kölnische Volkszeitung". No eran los adversarios del periódico los que perturbaban la unidad de los católicos, sino más bien ese mismo periódico».

Merry del Val fue todavía más lejos, incluyendo en su crítica también al cardenal Fischer y a la mayoría de los obispos alemanes, y hasta al nuncio de Munich, Frühwirth, que parecía tener excesivas complacencias con la corriente de Colonia [39]. Frühwirth, que hasta 1904 había sido general de la orden dominicana, tenía sentimientos totalmente antimodernistas, pero en Munich se había convencido (desde 1907) de que no estaba justificada la forma de combatir de los integristas en la disputa sobre la literatura, el centro y los sindicatos [40].

Entre tanto el papa y su primer consejero político no querían, o no podían, examinar críticamente las numerosas noticias que les llegaban; sólo creían las que deseaban creer. De todas formas, en la disputa del centro sólo una vez había intervenido directamente Pío X. Esperó hasta 1914, cuando la corriente de Colonia se había impuesto en lo esencial. El escrito *Centro y autoridad eclesiástica*, nacido de un discurso del párroco Theodor Wacker (1845-1921), jefe del centro en Baden [41], que con términos poco afortunados hacía demasiado hincapié en la independencia del partido, fue puesto en el índice. El rigor desproporcionado de esta medida hace conjeturar que en el contorno del papa sólo se estaba esperando un pretexto para poder dar este paso. Por lo demás, Pío X hubo de mostrarse reservado, primero porque la

---

38. PASTOR 474.
39. PASTOR 542 544s.
40. A. WALZ, *Andreas Kardinal Frühwirth*, Viena 1950, 328-347.
41. Biografía por J. SCHOFER, Karlsruhe 1921; H. SACHER, en LThK² X 906.

independencia política del centro había sido reconocida finalmente por su predecesor y confirmada por él mismo tras el discurso de Vanutelli, y luego porque el partido adoptaba una táctica muy cauta con respecto a Roma y sólo tomaba iniciativas en el terreno eclesiástico después de haber consultado con los obispos.

Aun así, el rumbo seguido por Pío x gravó considerablemente la política eclesiástica del centro. La intransigencia vaticana en la querella modernista dificultó la intervención en favor de la solicitud de tolerancia; el partido tuvo que hacer frente en el parlamento a las violentas discusiones provocadas por la encíclica sobre san Carlos Borromeo y por el juramento antimodernista. La encíclica *Editae saepe*, publicada en el tercer centenario de la canonización del santo obispo (29-5-1910)[42], destacó a san Carlos Borromeo como modelo de verdadero reformador, contraponiéndolo a los falsos reformadores, presentando como tales a los modernistas y todavía más a los reformadores del siglo XVI combatidos por el obispo de Milán. A estos últimos echaba en cara la encíclica su rebelión contra la autoridad eclesiástica y la dependencia ciega de los príncipes; con palabras de la Carta a los Filipenses los calificaba de «enemigos de la cruz de Cristo... que aspiran a las cosas terrenas..., cuyo Dios es el vientre». Esta comparación que procedía del vocabulario de las luchas religiosas del siglo XVI y había cristalizado en un lugar común en la curia, provocó indignación en Alemania, y no sólo entre los protestantes, y así sufrieron grave retroceso los empeños por una colaboración interconfesional. Tras protestas de los gobiernos de Prusia de Baviera, y de Sajonia y por recomendación de los obispos alemanes, renunció la curia a la promulgación oficial de la encíclica en Alemania. El papa mismo creyó deber apaciguar los ánimos: En varias declaraciones aseguró su alta estima a Alemania y a los príncipes alemanes y notificó por medio de su cardenal secretario de estado que estaba muy lejos de su intención infligir la menor ofensa a la nación alemana. También en la cuestión del juramento antimoderista hubo que dar en parte marcha atrás, cosa que se habría evitado con un enfoque más realista de la situación y que apenas si fue menos perjudicial para el prestigio de la curia que

42. AAS 2 (1910) 357-380. Cf. BACHEM VII, 330-375.

la dureza demostrada anteriormente. Tras discusiones igualmente violentas se dispensó a las facultades teológicas de las universidades del Estado de prestar el juramento antimodernista. Incluso Kopp abogó en favor de este compromiso, ya que de lo contrario se habría visto gravemente amenazada la existencia misma de dichas facultades (cf. p. 484).

La disputa de los sindicatos con sus implicaciones de teología moral daba más asidero a los esfuerzos integristas por la intervención de Roma que la querella sobre el centro, que en sí era esencialmente política. El Vaticano no estaba entonces suficientemente familiarizado con los problemas de la economía moderna. El cardenal Fischer, tras un viaje a Roma, creyó poder notificar en una pastoral la neutralidad vaticana en la disputa entre las dos corrientes alemanas, pero una declaración pontificia de mayo de 1912 se pronunció sin ambages por la de Berlín contra la de Colonia; para razonar esta actitud hubo que recurrir a la afirmación, no suficientemente ponderada, de que la religión debe penetrar al hombre entero y por consiguiente también sus empresas económicas. Poco faltó para que el cardenal Kopp y sus aliados obtuvieran de Pío X una condenación formal de los sindicatos cristianos, los cuales pugnaban por una solución a la vez cristiana y democrática de la cuestión obrera y por entonces constituían la única alternativa eficaz frente a las organizaciones obreras hostiles a la Iglesia. En el último momento pudieron el cardenal Fischer y el obispo franciscano Bernhard Döbbing, hombre de confianza del papa, obtener por lo menos un compromiso restringido.

La encíclica *Singulari quadam* (24-9-1912)[43], que vino a zanjar la disputa, comenzaba por poner en guardia contra un «vago interconfesionalismo» (cosa que en modo alguno pretendían los sindicatos) y recordando de nuevo —cosa igualmente innecesaria en el contexto concreto—, el principio, indiscutido entre los católicos alemanes, según el cual los problemas sociales no pueden ser resueltos sin religión y ley moral. El papa tributaba un elogio sin restricciones a las asociaciones eclesiásticas de trabajadores, y apoyaba con firmeza su monopolio en los países católicos. Sin embargo, concedía luego que en otros países los católicos

43. AAS 4 (1912) 657-662. Sobre el origen de la encíclica· L. HARDICK, *Bischof Bernhard Döbbing*, en WZ 109 (1959) 143-195, especialmente desde 169.

podían colaborar cautamente *(cautione adhibita)* con los acatólicos con vistas a elevar el nivel de los trabajadores y que en la situación especial de Alemania se podían tolerar los sindicatos interconfesionales. Para la afiliación de trabajadores católicos ponía como condición la pertenencia simultánea a las asociaciones católicas de trabajadores y que los sindicatos no emprendiesen nada contra la doctrina de la Iglesia. La primera de estas condiciones era un gravamen inútil para los trabajadores, mientras que la segunda desconocía los fines de los sindicatos. De todos modos, éstos podían ya continuar en adelante su actividad y no les resultó difícil observar las condiciones de *Singulari quadam* y con ello prevenir ulteriores conflictos con Roma. Pese a las simpatías vaticanas hacia los integristas, también en la querella de los sindicatos había, pues, reportado una importante victoria parcial la corriente progresista del catolicismo alemán. Ahora bien, el receloso *tolerari potest* del papa había animado a los integristas a seguir desacreditando a los sindicatos y a suscitar con ello nuevas inquietudes; el cardenal Kopp, todavía poco antes de su muerte (4-3-1914), contradijo la interpretación conciliante de la encíclica. Ya en 1913 habían tenido los sindicatos que defenderse contra los ataques de los adversarios en un proceso sensacional, cuya importancia había sido además desorbitada por la prensa hostil a la Iglesia.

El cardenal Fischer falleció el 30 de julio de 1912 y no pudo ya conocer el resultado de la acción iniciada por él. La curia romana, mediante una masiva injerencia en el derecho electoral del cabildo catedral de Colonia, había facilitado su sucesión de Monseñor Felix von Hartmann (1851-1919, obispo de Münster desde 1911)[44], que propendía a la tendencia integrista y nacional-conservadora del cardenal Kopp, pero sin poseer sus cualidades de líder.

Ahora bien, tampoco por este camino pudo lograrse un éxito completo: si bien Hartmann intentó con todas sus fuerzas contribuir a la conservación de las estructuras políticas y sociales existentes, logrando además con ello establecer, a lo que parece, buenas relaciones con Guillermo II, sin embargo, hubo de tener

44. TRIPPEN, o.c. 448-463.

en cuenta las realidades existentes en su nueva diócesis y tuvo que tolerar la actividad de los sindicatos cristianos y del *Volksverein*[45].

XXXVI. La separación de la Iglesia y del Estado en Francia

Por Jacques Gadille

Profesor de la Universidad de Lyón

FUENTES: *Livre blanc du S. Siège. La séparation de l'Église et de l'État en France. Exposé et documents,* París 1906; *Une campagne du Siècle. La séparation des Églises et de l'État par H. Brisson...,* París 1905; *Les fiches pontificales de Monsignor Montagnini...,* París 1908; J. de Narfon, *La séparation de l'Église et de l'État. Origines, étapes, bilan,* París 1922; E. Combes, *Mon ministère. Mémoires, 1902-1905,* París 1957; Z. Giacometti, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche,* Tubinga 1926; L.V. Méjan, *La séparation des Églises et de l'État* (prólogo de G. Le Bras, bibliografía), París 1959.

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras mencionadas de Lecanuet, Latreille y Mayeur, cf. F. Mourret-Carreyre, *Précis d'histoire de l'Église* III, París 1929; J. Brugerette, *Le prêtre français dans la société contemporaine* II-III, París 1935-1938; L. Capéran, *L'invasion laïque. De l'avènement de Combes au vote de la Séparation,* París 1935; P. Sorlin, *Waldeck-Rousseau,* París 1966; J.-M. Mayeur, *La séparation de l'Église et de l'État,* París 1966; J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne,* París 1967; Ch. Molette, *L'association catholique de la jeunesse française, 1886-1907,* París 1968; A.v. Campenhausen, *Staat und Kirche in Frankreich,* Gottinga 1962; E. Appolis, *En marge de la Séparation. Les associations cultuelles schismatiques,* en RHEF 1963; G. Le Bras, *Le Conseil d'État, régulateur de la vie paroissiale. Trente ans de Séparation,* París 1950; Fontaine (L. Canet), *Saint-Siège, Action française et catholiques intégraux,* París 1928; B. Neveu, *Louis Canet et le service du Conseiller technique pour les Affaires religieuses au Ministère des Affaires étrangères,* en «Rev. d'Hist. diplom.» (abril-junio 1968); M.J.M. Larkin, *Loubet's Visit to Rome and the Question of Papal Prestige,* en «The Historical Journal» IV (1961) 97-113; id., *The Vatican, French Catholics and the Associations Cultuelles,* en «The Journal of Modern History» 36 (1964) 298-317; id., *The Church and the French Concordat, 1891 to 1902,* en EHR 81 (1966) 717-739; id., *Church*

45. Sobre la evolución global: W. Spael, *Das katholische Deutschland 1890-1945,* Wurzburgo 1964.

and State after the Dreyfuss Affaire: the Separation issue in France, Londres (en preparación); J. Mc Manners, *Church and State in France, 1870-1914*, Londres, SPCK, 1972; G. Laperrière, *La Séparation des Églises et de l'État à Lyon, étude d'opinion publique*, Lyon, Centre d'histoire du catholicisme, 1973.

Las circunstancias en la votación de la ley de separación (1899-1905)

De la misma manera que las pasiones desencadenadas por el *affaire* Dreyfus tuvieron un papel decisivo en el fracaso de la reconciliación, así también la separación de la Iglesia y del Estado en Francia fue resultado de un conjunto de circunstancias que fueron empeorando poco a poco las relaciones entre ambos poderes. En el fondo ni P. Waldeck-Rousseau ni Émile Combes, que le sucedió en 1902 en el cargo de ministro, tenían la intención de dejar que se llegase a la separación. Sin embargo, de resultas tanto de sus decisiones personales, como también de las medidas políticas reclamadas por la mayoría y bajo la presión de las circunstancias vinieron a hallarse ante esta alternativa. Cierto hacía ya tiempo que muchos veían en la anulación del concordato una consecuencia natural del rumbo de los acontecimientos, sobre todo después del infortunado desenlace del *ralliement*. En realidad, las razones internas y externas para evitar la ruptura eran para la república exactamente tan fuertes como hacía 20 años, aun cuando en el ínterin se había hallado una base más fuerte en el electorado católico.

Cuando Pío X se negó categóricamente a reconocer la ley de 2 de diciembre de 1905, que introducía en Francia «el sistema más radical de separación que se puede concebir», el gobierno republicano estaba dispuesto a hacer cierto número de concesiones con objeto de restringir los efectos de la ley y de evitar a toda costa el peligro de un conflicto religioso.

Así pues, una investigación sobre esta materia habrá de analizar toda una serie de medidas legislativas que al agudizarse condujeron a la ley de separación. Sin embargo, la «lógica de las leyes» no debe hacer olvidar las pasiones desenfrenadas con que fueron dictadas y aplicadas estas medidas: los ministerios estaban

en el parlamento bajo la vigilancia de una mayoría que, tan luego como entraba en juego la cuestión de las congregaciones y de la Iglesia, se hallaba siempre dispuesta al ataque. Las elecciones de abril de 1902, en las que andaba de por medio este tema, aportaron una mayoría de 339 diputados que formaban parte del «bloque» (compuesto de la unión democrática, socialistas, radicales y radicalsocialistas). En este «bloque» el núcleo más fuerte (200 diputados) estaba integrado por representantes de la burguesía de las ciudades medianas y pequeñas, que eran radicalmente anticlericales. Émile Combes era su fiel representante; otrora seminarista, después de abandonar la fe católica se había dedicado a la medicina y la propaganda en favor de los radicales, lo cual le granjeó un escaño senatorial por su departamento de Charente-Inférieure. El fanatismo habitual de los dos partidos, que fue atizado por una prensa que no conocía límites en sus ataques y caricaturas, no dejó de influir en la actitud de los políticos mismos. La expulsión de unos 20 000 religiosos en los años 1903-1904, que precedió a la separación, exaltó el radicalismo por ambas partes. La población apoyó con frecuencia la resistencia de los religiosos, y las manifestaciones tenían muchas veces un final sangriento (en Nantes hubo dos muertos en junio de 1903, y en Lyón uno el 8 de diciembre del mismo año).

Cuando Waldeck-Rousseau, en noviembre de 1899, presentó su proyecto de ley sobre las congregaciones, no pretendía con ello una interpretación agresiva de la política de la «defensa republicana». Más bien hacía ya tiempo que quería subsanar la falta absoluta de reglamentación de la libertad de asociación en el derecho francés, con la intención de descartar la posibilidad de una nueva coalición —basada precisamente en esta inseguridad jurídica— entre las congregaciones no autorizadas y una élite antirrepublicana de la sociedad. Tenía interés prevenir una amenaza como aquella a que se habían visto expuestos los republicanos el 16 de mayo de 1877 y durante la revisión del proceso de Dreyfus. Sin embargo, como estadista jurista que era, quería someter al control del Estado las diferentes formas de la vida eclesiástica. Tal era el trasfondo de las medidas contra los asuncionistas, de la prohibición a los obispos de colocar a religiosos en las cátedras y en los seminarios, y también, finalmente, de las

encuestas sobre los bienes de las congregaciones, ordenadas en otoño de 1900 con destino al fisco. En Toulouse resucitó el 20 de octubre el viejo tema de Gambetta, a saber la afirmación del oculto influjo social de las congregaciones sobre la enseñanza y la alta administración.

Cierto que el proyecto de ley de Waldeck-Rousseau sobre las asociaciones sometía la existencia de las congregaciones religiosas a la aprobación por el gobierno, pero al mismo tiempo dejaba la posibilidad de numerosos acuerdos. Sin embargo, las comisiones de ambas cámaras, apoyadas por una delegación de los grupos de izquierdas, dieron al proyecto un sello marcadamente anticlerical. En adelante, la autorización de las congregaciones sobre las que, según el artículo 14, pesaba la prohibición de enseñar, necesitaba una reglamentación legal. Se había previsto un riguroso control de sus bienes y una liquidación forzosa en el caso en que no fuese autorizada una congregación. Así pues, la ley de 1.º de julio de 1901 se había distanciado mucho del espíritu del proyecto de Waldeck-Rousseau; las comunidades religiosas quedaban privadas del uso de la libertad que tan espléndidamente se concedía a las otras asociaciones. Era «el comienzo de la lucha». Varias congregaciones se habían disuelto voluntariamente desde el otoño; sin embargo, unas 700 residencias de congregaciones femeninas y unas 150 de congregaciones masculinas habían solicitado su autorización. El ministro se había mostrado con ellas condescendiente y accesible al comienzo de la ejecución de la ley, una vez que Théophile Delcassé le había hecho comprender que los intereses franceses en los asuntos internacionales exigían evitar la ruptura con la santa sede.

La situación cambió con el sucesor de Delcassé, Émile Combes (desde 1902). Waldeck-Rousseau se apresuró a hacer constar que él no había querido la querella religiosa desencadenada por Combes. El 27 de junio de 1903 se pronunció ante el senado contra Combes, que desde el comienzo de su entrada en funciones practicaba una política de ejecución de la ley absolutamente rígida e inflexible[1]. Combes exigía a todos los funcionarios una «disciplina estrictamente republicana» (son sus palabras). Desde

---

1 A LATREILLE - R RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France*, III, París 1962, 499.

junio-julio de 1902 declaró ilegales —contrariamente a las promesas de su predecesor— todas las escuelas abiertas antes del plazo de un año por congregaciones, incluso por las autorizadas. Esta condenación afectaba sin excepción a todas las escuelas de las congregaciones no autorizadas. Así, durante los meses siguientes fueron cerradas casi 12 000 escuelas, lo cual dio lugar a movimientos espontáneos de protesta en el pueblo, sobre todo en la Bretaña.

Esta laicización total fue coronada por la ley de 7 de julio de 1904, que denegaba a todos los religiosos la libertad de enseñar. Se cerraron esta vez unas 2500 escuelas, comprendidas incluso las tan populares de los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Tocante a las congregaciones mismas, la Cámara aprobó una propuesta del gobierno que preveía la recusación de todas las solicitudes de autorización, excepto para 5 congregaciones misioneras; la supresión de las congregaciones fue prevista para pascua de 1903.

Algunas congregaciones prefirieron disolverse por sí mismas, mientras que otras muchas querían con su resistencia pasiva llamar la atención sobre el abuso de fuerza latente en aquellas medidas. Con frecuencia, los religiosos que emigraban fueron acompañados de manifestaciones de simpatía de la población de la circunscripción, como sucedió, por ejemplo, el 29 de abril de 1903 en el caso de los monjes de la Cartuja cerca de Grenoble. De los bienes de los conventos, cuyo valor había sobreestimado la administración, obtuvo el fisco muy escaso provecho.

Las enérgicas protestas de los obispos contra aquellas medidas sólo lograron que el gobierno pasara también al ataque contra la jerarquía. Una vez que todos los obispos (74) hubieron firmado el verano de 1902 una interpelación contra la interpretación de la ley sobre las congregaciones, en las que se defendía a éstas, se recurrió a la medida de prohibir a los obispos reunirse y hacer propuestas como corporación, y se transmitieron todas las firmas en bloque al consejo de Estado, aplicándose contra los obispos el viejo y absurdo procedimiento del *appel comme d'abus*. Se cancelaron los ingresos de los tres promotores de la interpelación, los obispos de Séez, Besançon y Niza; la misma sanción afectó luego también al conciliador obispo de Orleans, Touchet.

En los últimos meses del pontificado de León XIII había vuelto a reavivarse el viejo conflicto relativo al derecho de nombramiento por el gobierno en la elección de los futuros obispos[2]. La actitud inflexible del anciano pontífice en este punto era un buen exponente de la situación. Pío X, en cambio, quería indudablemente demostrar su deseo de paz al dar su consentimiento a la fórmula que en los documentos oficiales preveía el nombramiento por el gobierno. No obstante, en junio de 1904 no tuvo el papa el menor reparo en citar a Roma a los obispos de Dijón y de Laval, a los que sus diocesanos echaban en cara excesiva condescendencia con los titulares del poder, y que tenían serias dificultades en las relaciones con su clero y en la administración de sus diócesis. El gobierno prohibió el viaje a estos prelados[3]. Estas «citaciones» sólo se efectuaron algunas semanas después del grave incidente diplomático surgido con ocasión de la visita a Roma del presidente de la República Émile Loubet. El gobierno, contrariamente al consejo que le había dado el cardenal Rampolla en los últimos meses del anterior pontificado, aprobó, en el marco de la mejora de las relaciones con Italia, esta visita oficial al Quirinal, sin tener la menor consideración con el Vaticano. La severa protesta del Vaticano fue publicada por Jean-Léon Jaurès. El hecho de que el escrito pusiera en duda la permanencia del nuncio en París, fue calificado por las izquierdas de amenaza provocativa. Por una mayoría de 427 votos decidió la cámara retirar el embajador francés cerca de la santa sede. Éste fue el preludio de la ruptura de relaciones diplomáticas, que se produjo de hecho tras la citación de los obispos de Dijón y Laval a Roma, el 30 de julio.

Combes fue derribado el 14 de enero de 1905, porque los socialistas se negaron a secundar el anticlericalismo de los radicales. El proyecto de ley de separación de la Iglesia y el Estado presentado por él el 10 de noviembre fue substituido por otro nuevo, más liberal, bajo el gobierno de su sucesor J.-B. Bienvenu-Martin. Durante el debate, que se prolongó hasta el verano, abogó Arístides Briand, relator de la comisión, por la absoluta neutra-

---

2 R P LECANUET, *L'Église de France sous la troisième République* III, París 1930, 364-387.

3. M. DENIS, *L'Église et la République en Mayenne, 1896-1906*, París 1967, 155ss.

lidad del Estado en materias de religión, de modo que la Iglesia posea «la plena libertad de organizarse, vivir y desenvolverse conforme a sus reglas». Sólo a fines de abril se produjo el viraje, cuando una gran mayoría se pronunció en favor del artículo 4.°, formulado por Jaurès, jefe de los socialistas, artículo que sometía las «comunidades cultuales» por constituir, a las formas generales de organización del culto, una vez que éstas habían manifestado a su vez la intención de atenerse a las reglas. Con este artículo se sacó la lección de la derrota de la política religiosa de la revolución Francesa y se evitó todo intento de forjar una Iglesia del Estado, que sólo habría servido para lanzar a la palestra a las Iglesias establecidas; en lugar de esto se procuró dar una interpretación espiritualista a la tradición revolucionaria [4].

La entera obra legislativa, que el 3 de julio fue aprobada en la cámara por 341 votos contra 233, y el 6 de diciembre en el senado, no llegó sin embargo a aplicarse sino hasta un año después. La ley volvía a adoptar el espíritu de la legislación revolucionaria. Neutralidad y plena abstención del Estado en asuntos del culto, ni sueldos ni subvenciones. Los edificios fueron declarados propiedad del Estado o de los municipios. A veces se concedía la utilización de los mismos a las comunidades cultuales para el ejercicio del culto; pero en los casos conflictivos debía decidir el consejo de Estado, cuya malévola actitud era bien conocida.

Ejecución de la ley de separación (1906-1924)

La gran mayoría de los católicos consideró esta ley como una piratería organizada por el Estado. Tenían todas las razones para temer que esta ley había sentado los presupuestos para la destrucción de la religión y de su influencia social. Sin embargo, desde fines del siglo XIX seguía existiendo dentro del catolicismo una disposición a aproximarse a la sociedad democrática. Estos grupos eran accesibles a una colaboración con las aspiraciones liberales de ciertos promotores de la ley, por medio de los cuales esperaban lograr una ejecución tolerante de ésta.

4. Cf. acerca del artículo 4.° y su análisis, especialmente el de Jaurès el 20 de abril de 1905, J.-M. MAYEUR, *La séparation de l'Église et de l'État*, París 1966, 61-76.

Jaurès mismo, cuyo papel en la elaboración de la ley ha quedado ya expuesto, contaba con la posibilidad de ganarse a algunos círculos del clero, «...sin llegar hasta Loisy... (ganarse) a François Lenormant, gran cristiano y hombre de ciencia, o a monseñor d'Hulst o también al abate Duchesne, o a los institutos de Toulouse y París, que no sin peligro habían intentado aprovechar para la exégesis tradicional algunos logros de la crítica moderna. Si con todo algunos sacerdotes, demócratas entusiastas y de espíritu libre, vinieran a rebelarse apoyados por sus comunidades de religión...» [5].

Por los años de 1900 un círculo de estudios fundado por Marc Sangnier, joven politécnico procedente de la burguesía de París, había pasado a primera página con sus animosas reuniones de discusión y congresos, aunque también con una obra de educación del pueblo, con la intención de preparar a los espíritus para asumir su responsabilidad personal en una democracia. En 1905 el movimiento del «Sillon» poseía cinco fuertes filiales regionales fuera de París: en el Norte, en el Este, en el Limousin, en Aquitania y en Bretaña. Este movimiento, cuyos empeños abarcaban simultáneamente una sólida formación espiritual e intelectual, acompañada de actividad social, se ganaron a un cierto público en la pequeña y media burguesía de las ciudades y en los ambientes rurales del Este y de la Bretaña. En la región de Lyón, la «Chronique du Sud-Est» proporcionaba desde 1904 los colaboradores de la «Semaine Sociale», una especie de universidad ambulante que tenía seminarios anuales sobre temas actuales y fundamentales. A esta sazón abarcaba la «Chronique» más de 200 grupos dispersos en el valle del Ródano.

En 1904, el jesuita P. Leroy fundó otro movimiento en Reims, cuyos objetivos eran la información y la actividad en los ambientes obreros. Nos referimos a la «Action populaire», que, al igual que las «Semaines sociales», existe todavía hoy. La Acción Católica de la juventud francesa promovía por su parte un programa de actividad social y sindical [6]. Esta entrega social iba acompa-

---

5. J.-M. MAYFUR, o.c. 70.

6. J. CARON, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, París 1967, P. DROULERS, *Politique sociale et christianisme: Le P. Desbuquois et l'Action populaire*, París 1969; CH. MOLETTE, *L'association catholique de la jeunesse française*, París 1968.

ñada de una animada actividad intelectual. Jaurès tenía a la vista, al elaborar su ley, principalmente los centros de París y de Toulouse; todavía habría que añadir también la «École de Lyon», que se había constituido en torno a la revista «Demain» (1905-07). La vitalidad de este grupo se orientó de nuevo hacia las investigaciones bíblicas (P. Lagrange), históricas (Duchesne) y filosóficas (Blondel, y también Laberthonnière)[7]. En el ámbito de la política se afirmó tras las elecciones de 1902 la «Action libérale» fundada en 1901 por A. de Mun y J. Piou; la «Action libérale populaire» ganó numerosos adeptos en el Norte y en Isère[8].

Sin embargo, con respecto a la ley de separación, estos movimientos tenían que adoptar una actitud muy reservada. Este retraimiento tocante a las condiciones a que recientemente se había sometido a los católicos, marcaba también a los más conocidos exponentes de estos movimientos: a Marc Sangnier y —en la cámara— al abate J. Lemire. La prensa católica intensificó su agresividad, y en el ala derecha se separó entonces la «Action française» del «Sillon». La clase dirigente no tuvo dificultad en convencer a la población campesina de que la república atacaba a la religión misma. La misma tendencia estaba apoyada por la mayoría de los eclesiásticos. Cierto que entre los obispos hubo muchos que se mostraron cautos ante una situación que implicaba una plena ruptura con los poderes públicos, y tras las elecciones de 1906 se halló entre ellos una fuerte mayoría que buscaba un *modus vivendi*. En cambio, la opinión contraria, que se oponía a toda condescendencia con las realidades políticas existentes y que se había resignado a la situación de separación presentida hacía ya tiempo, estaba representada tanto por los prelados que invocaban las tradiciones liberales (François Turinaz, obispo de Nancy) como por los que adoptaban una actitud intransigente (Anatole de Cabrières, obispo de Montpellier). A este número hay que añadir el de todos aquellos que habían sido nombrados e instituidos obispos exclusivamente por el papa, a cuya cabeza iban los 17 obispos nombrados por Pío X en un solo acto (1906).

---

7. Cf. en el tomo IV de R.P. LECANUET, *L'Église de France sous la troisième République*, París 1930, los capítulos que fueron redactados por el mismo Laberthonnière.

8. J.-M. MAYEUR, *Un prêtre démocrate, l'abbé Lemire...*, París 1968, 300, y P. BARRAL, *Le département de l'Isère sous la IIIe République*, París 1962, 341.

Este mismo año de 1906 se multiplicaron las condenas antimodernistas en Roma, que anunciaban ya la encíclica *Pascendi* y la carta del papa, de 25 de agosto de 1910, en la que se requeriría a M. Sangnier a disolver el movimiento del «Sillón». Los obispos empujaban a esta intransigencia, pues estaban preocupados por la penetración de las tendencias modernistas, que hallaban adeptos entre los seminaristas y en el clero joven. En estas circunstancias adquirieron gran importancia los factores de resistencia en las clases dirigentes del catolicismo francés y hasta en el pueblo mismo. Ahora bien, en esta dirección no se podía ir demasiado lejos, ya que las elecciones de mayo de 1906 aseguraron una vuelta e incluso un reforzamiento de la mayoría del «bloque». En estas elecciones el tema debatido no era la cuestión religiosa, sino la cuestión social, que tuvo la primacía hasta 1914.

La ejecución de la ley de separación dependió en definitiva de las directrices romanas. Si bien casi inmediatamente siguió la condenación mediante la encíclica romana *Vehementer nos* de 2 de febrero de 1906, con ello sin embargo no se excluía la posibilidad de buscar una fórmula que garantizara la vida cultual de la Iglesia. Con todo, tales empeños no podían implicar el reconocimiento de una ley elaborada sin contar con la santa sede. Roma recelaba de todo lo que pudiera parecer aceptación de un precedente, susceptible de influir más adelante en la situación concordataria de otros países. Por otro lado, el gobierno había adoptado, como preparación para la ejecución de la ley, una medida poco acertada, que tuvo carácter ofensivo. Dispuso que fuesen inventariados todos los bienes de las Iglesias, que vendrían a ser propiedad de Estado. Tras un comienzo pacífico, estas prácticas depredatorias dieron lugar en marzo de 1906, en París, Marsella y sobre todo en el campo, a graves incidentes que han sido señalados por J.M. Mayeur[9]: principalmente en las zonas de más intensa práctica religiosa (en las regiones de pastizales del Oeste y al sur del macizo central, en el Jura y en el Flandes francés). En el Norte y en el Alto-Loira los desórdenes se cobraron una vida en cada una de estas regiones. Esta revuelta incipiente en las zonas rurales cristianas indujo al gobierno a una retirada, y los inventarios quedaron sus-

9. J.-M. MAYEUR, *La séparation* 199.

pendidos. Con este caso estuvo relacionada también la segunda condena de la ley por la encíclica *Gravissimo officio* de 10 de agosto de 1906. En estas condiciones era sumamente difícil negociar sobre una formulación imposible desde el punto de vista jurídico. Todos estos sucesos dieron pie a la convocación de tres conferencias episcopales sucesivas en mayo y septiembre de 1906 y en febrero de 1907. Sin embargo, no lograron ponerse de acuerdo sobre la fórmula de ligas diocesanas, como se había intentado en algunas diócesis, por ejemplo, en Burdeos. Una vez que la ley hubo entrado en vigor, ambas partes rechazaron el expediente del «usufructo», en virtud del cual se consideraba a los católicos usuarios de sus iglesias sin título jurídico. Como los católicos se negasen a solicitar para las reuniones públicas el necesario permiso de la policía, estas infracciones fueron consideradas sarcásticamente como «delitos de misa»... [10].

La negativa total a colaborar forzó al legislador a dar una interpretación más mitigada de la ley, a fin de no empeorar todavía su posición, que de suyo era ya problemática. Se obligó a los municipios a poner gratuitamente a la disposición de los fieles los edificios de culto. El consejo de Estado y los tribunales, aplicando el artículo 4.°, invocaron el derecho del obispo a impedir los ataques de las comunidades religiosas cismáticas que se habían formado en Toulouse, Lyón y el oeste en torno a algunos clérigos parroquiales que se habían rebelado contra la autoridad diocesana. Así en la ejecución de la ley la administración aparecía como «órgano ejecutivo de la jurisdicción episcopal» (Axel von Campenhausen). La intransigencia romana forzó, pues, a la administración no sólo a una práctica liberal, sino que condujo a un robustecimiento de la autoridad de la jerarquía sobre el clero bajo, del clero sobre los fieles y — se podía añadir — de la autoridad romana sobre la Iglesia de Francia [11].

Sin embargo, el balance de los primeros años fue muy inquietante para la Iglesia: la confiscación de los inmuebles y el alojamiento de los obispos y del clero parroquial en otros edificios

---

10. L.-V. Méjan, *La Séparation des Églises et de l'État*, París 1959, 249-415.

11. A. von Campenhausen, *Staat und Kirche in Frankreich*, Gotinga 1962. Véase también J.-M. Larkin, *The Vatican, French Catholics and the Associations Cultuelles*, en «The Journal of Modern History» 36 (sept. 1964) 298-317.

a su propia costa, acarrearon una pérdida material y un gran desorden administrativo. En concreto, la supresión de becas y emolumentos originó una rápida disminución de las vocaciones sacerdotales, ya que los seminaristas, por lo regular de origen modesto, no podían afrontar por sus propios medios los gastos de su formación. Los seminarios descendieron a casi la mitad de su capacidad habitual y la baja se hizo sentir incluso en regiones que hasta entonces se habían señalado por el gran número de vocaciones sacerdotales (Rodez, St.-Brieuc). Las obras para las vocaciones sacerdotales que se constituyeron espontáneamente, las ligas de seminarios y las asociaciones de sacerdotes eran indicio de la gravedad de la situación, que apenas si se podía paliar con tales recursos. La querella sobre las escuelas se reanimó una vez más antes del comienzo de la primera guerra mundial y agudizó aún más en virtud de las corrientes nacionalistas que estaban dispuestas a tomar como cosa suya los intereses de la Iglesia.

En este rudo clima, que hasta 1914 se fue recrudeciendo todavía más en virtud de la crítica antimodernista frente a las tendencias renovadoras, los católicos franceses hallaron todavía caminos para responder al grave desafío que les había sido planteado. Con razón se hizo notar que el *désétablissement* que había experimentado la Iglesia concordataria francesa modificaba radicalmente la actitud de la Iglesia en la sociedad francesa [12]. A este respecto es significativo que en el siglo XIX se fueran intensificando más y más las iniciativas tomadas para reforzar el influjo social del cristianismo con el apoyo de algunos prelados, como León Amette (París), Pierre Couillé (Lyón) y Pierre Dadolle (Dijón).

Las asociaciones que se habían propuesto el quehacer de interesar a los católicos por los asuntos sociales y de proporcionarles a este objeto una adecuada base doctrinal, aumentaron más y más su actividad. En este campo destacaron de manera especial la «Action populaire» con el P. Debusquois, y las «Semaines sociales», cuyos actos atraían a un público más extenso. Deben mencionarse también los Secretariados sociales, que existían desde 1908 en París y en provincias. La «Action Catholique de la Jeunesse française» (ACJF) recibió el encargo de transmitir una responsa-

---

12. J.-M. MAYEUR, *La séparation* 193.

bilidad apostólica a sus afiliados seglares (Carta de Pío X a J. Lerolle, de 22 de febrero de 1907)[13]. Finalmente, la mayoría de los hombres de ciencia, sin arredrarse ante las censuras eclesiásticas en la crisis modernista, pusieron empeño en dar testimonio de la verdad de la Iglesia católica. Ejemplos elocuentes de ello son los «Annales de philosophie chrétienne» (hasta 1913) y el «Bulletin de la semaine», que sucedió a la revista «La quinzaine»[14].

Lo que caracteriza a aquellos años de la preguerra es el reflorecimiento del interés religioso en círculos intelectuales, sobre todo entre la juventud e incluso en las universidades, como lo demuestro Joseph Lotte, amigo de Péguy. Finalmente, la guerra fomentó la reaproximación entre los diversos grupos sociales. La camaradería en las trincheras, en las que combatían lado a lado creyentes e incrédulos, sacerdotes y seglares, contribuyó no poco a disipar ciertos prejuicios anticlericales. En 1919 se renunció a imponer a los habitantes de Alsacia-Lorena la ley de separación, pues se quería evitar herir sus sentimientos religiosos. Allí siguió el Estado pagando a los sacerdotes y pastores y se impartió la enseñanza de la religión en las escuelas públicas. Esta excepción motivada por razones políticas contribuyó a la normalización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Muy importante era la circunstancia de que mientras estuvo en vigor la ley de separación gozaron del apoyo del Estado francés las escuelas francesas en el extranjero, especialmente en el próximo Oriente.

Las relaciones entre París y el Vaticano habían vuelto a reanudarse oficiosamente desde 1915, sobre todo por mediación del superior de St.-Louis des Français. Después de que Clemenceau se hubo retirado de la escena política, Briand restableció las relaciones diplomáticas. Un nuevo nuncio, monseñor B. Cerretti, fue recibido solemnemente en París, y al mismo tiempo, en mayo de 1921, fue nombrado embajador en el Vaticano un diputado de centro-izquierda, Célestin Jonnart. Jonnart declaró que el gobierno tenía la intención —sin querer con ello menoscabar las leyes republicanas— «de hacer que los factores morales que influyen en el mundo contribuyeran al restablecimiento de la paz en la

13. Ch. Molette, o.c. 518-520.

14. Que no se debe confundir con «Les cahiers de la quinzaine», que en el círculo de Charles Péguy reunían a escritores vueltos a la fe.

lucha de la competencia» («Le Radical», de 29 de mayo de 1921). La santa sede, por su parte, reconoció al gobierno francés un derecho de comprobación en los nombramientos de los obispos.

Finalmente, en noviembre de 1922 se entablaron prolijas negociaciones sobre un plan que tenía por objeto reemplazar por ligas diocesanas sometidas más estrictamente a la jurisdicción epiccopal, las ligas religiosas existentes en el marco parroquial, en las que los seglares gozaban de mayor independencia. Gracias a la preparación muy activa de los textos por Louis Canet, consejero de asuntos religiosos en el Quai d'Orsay, y en virtud de los subsiguientes *memoranda* de los obispos de Niza (monseñor Henri Chapon) y de Arras (monseñor André Julien), pudo vencerse la resistencia de la mayoría del episcopado francés, así como la reserva de la santa sede.

Pío XI, al comienzo de su pontificado, se dejó convencer de que, a fin de evitar que fracasase el plan de resultas de un recrudecimiento del anticlericalismo, debía renunciar a garantías en forma de reglamentación legal. Así se constituyeron finalmente por disposición del gobierno las ligas diocesanas presididas por el obispo y que estaban autorizadas para administrar los bienes eclesiásticos y aceptar donaciones y legados. El papa dio su consentimiento con la encíclica *Maximam gravissimamque* de 18 de enero de 1924, consentimiento al que se adhirieron los obispos franceses mediante una carta colectiva de 6 de febrero de 1924 [15].

Sin embargo, el restablecimiento de las relaciones y este *modus vivendi* no significaban que se hubiesen aquietado las corrientes anticlericales. Prueba de ello fue la lucha electoral de la primavera de 1925 y la política del «cartel de izquierdas» (É. Herriot) que en ella se puso de manifiesto. Ahora bien, ésta sería la «última crisis de la tercera república sensible a la reanimación del espíritu de 1904» (André Latreille). El acuerdo a que se había llegado en la postguerra reflejaba la evolución de las ideas, tanto dentro de

---

15. G. LESAGE, *Aspects des rapports entre l'Église et l'État en France, de 1919 à 1924 à travers l'action de Mgr. Julien, évèque d'Arras*, Lille 1970; B. NEVEU, *Louis Canet, et le service du conseiller technique pour les affaires religieuses au ministère des Affaires étrangères*, en «Revue d'histoire diplomatique» (abril-junio 1968) 134-180 Cf. sobre todas estas cuestiones también el sólido trabajo de H.-W. PAUL, *The Second Ralliement: the Rapprochement between Church and State in France in the twentieth Century*, Washington 1967.

la Iglesia, que procuraba una actividad social cada vez más desligada de intenciones políticas, como también entre los republicanos, que se inclinaban cada vez más a un laicismo de hecho y ya no a un anticlericalismo militante. Con ello quedó establecido el régimen al que estuvieron confiadas las relaciones entre ambos poderes en Francia en el ulterior transcurso del siglo XX.

XXXVII. EL ESTALLIDO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: ENGEL - JANOSI II, 148-152; J. NOBÉCOURT, *«Le Vicaire» et l'histoire,* París 1964, 120-123 130-131; A. HUDAL, *Die österreischische Vatikanbotschaft, 1805-1918,* Munich 1952, 281-284; P. FERNESOLE, *Pie X,* París 1954, II, 440-450; E ADAMOV, *Die Diplomatie des Vatikans zur Zeit des Imperialismus,* Berlín 1932, 72-73; P. RENOUVIN - J.B. DUROSELLE, *Introduction à l'histoire des relations internationales,* París 1964, 235-236 254-256.

En el plano de las relaciones internacionales coincide el pontificado de Pío X con la «época de las crisis» (Duroselle). Tras el asesinato del rey Alejandro de Servia el año 1903 por un grupo de oficiales antiaustríacos, que habían constituido su país en polo de atracción del nacionalismo yugoslavo, se producen todavía otras cinco crisis cada vez más graves que se suceden de 1905 a 1914: la crisis franco-alemana de resultas de las manifestaciones de Guillermo II en Tánger el año 1905, la crisis austro-rusa como consecuencia de la ocupación de Bosnia y Herzegovina por Austria el año 1908, la crisis de Agadir el año 1911, la doble guerra balcánica de 1912-1913, que aumentó el prestigio de Servia, y finalmente la crisis de julio de 1914, de la que surgió luego la primera guerra mundial.

Aunque se fomentaban nuevas esperanzas cada vez que se lograba evitar la guerra, los iniciados presentían la proximidad de la calamidad, de una guerra que, debido a los progresos de los armamentos y a la introducción general del servicio militar, sería mucho más terrible que las guerras anteriores. También Pío X,

durante los últimos años de su vida, hablaba cada vez con más frecuencia de la inminente catástrofe.

En vista del constante crecimiento de la oleada de los nacionalismos y de los imperialismos y de la amenaza de un extenso conflicto que se iba concretando más y más, la reacción de los círculos católicos nos parece hoy muy decepcionante. La resignación y hasta el franco consentimiento cada vez más frecuente tanto de los círculos eclesiásticos como de los fieles, con la glorificación cada vez más marcada del sentimiento nacional en el transcurso de los dos decenios que precedieron a la guerra en 1914-18, explican el ardor con que los católicos de ambos campos —con pocas excepciones[1]— apoyaron luego masivamente la lucha y, en resumidas cuentas, reaccionaron negativamente a las reiteradas tentativas de Benedicto XV, de poner fin a aquella «inútil carnicería»[2].

En Alemania muchos católicos competían con los protestantes y eran cada vez más sensibles a todo lo que se refería a la «grandeza nacional». Es verdad que las asociaciones católicas se mantenían alejadas del movimiento pangermanista e incluso condenaban a veces sus excesos; sin embargo, el partido del centro había renunciado desde 1897 a su oposición a la política de rearme, y en 1904 el canciller von Bülow le felicitaba por la «política nacional germana» que promovía. El desarrollo de la situación internacional en el transcurso del siguiente decenio, que fue de la mano con la integración progresiva de los católicos en el Estado nacional burgués, debió necesariamente estimular esta evolución, uno de cuyos representantes fue Erzberger[3].

En Austria, si bien los intelectuales católicos se mantenían exentos de patrioterismo, en cambio el nacionalismo era muy activo entre 1909 y 1914 en el seno del partido social cristiano. En los círculos eclesiásticos dirigentes no se observaban tendencias pacifistas, sino que, por el contrario, si se prescinde de pocas excepciones, ponían más bien su influencia moral al servicio de la dinas-

---

1. Estas excepciones se dieron sobre todo entre los católicos irlandeses en razón de su hostilidad contra Inglaterra, y en una parte de los católicos italianos, por lo menos el primer año (cf. P. SCOPPOLA, *Cattolici neutralisti e interventisti alla vigilia del conflitto*, en *Benedetto XV, i cattolici e la prima guerra mondiale*, Roma 1963, 95-151).

2. Véase parte tercera.

3. A falta de un trabajo satisfactorio sobre el tema, véase K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei* VI y VII, Colonia 1929-30.

tía y de la conservación del antiguo imperio, que se veía socavado por las exigencias de sus diferentes minorías eslavas.

En Italia, el peso de la cuestión romana entre los católicos había frenado con frecuencia las manifestaciones del patriotismo, aunque desde comienzos del siglo se había iniciado una corriente patriótica que se reforzó con la expedición colonial contra Libia, que la «Civiltà cattolica» llegó a presentar como una cruzada contra el islam, aun cuando la santa sede se había esforzado por inducir a la prensa católica a una mayor reserva. El fenómeno se dejaba sentir sobre todo en el sur. En realidad, desde entonces querían los católicos prácticamente en todas partes demostrar que en punto a patriotismo no dejaban nada que desear. Incluso el mismo F. Meda fue arrastrado algún tiempo por tal exaltación. Además de esto, se multiplicaban los casos de choques entre los movimientos católicos organizados y el grupo de los nacionalistas extremistas de Corradini. Éste, que en el año 1910, cuando había buscado el apoyo de los católicos, sólo había hallado eco en los partidarios de Murri, ahora, en las elecciones de 1914 se presentó como candidato en la circunscripción de Vivenza, con el apoyo del obispado y de la Acción Católica [4].

En Francia, la mayor parte del alto clero y los grandes periódicos católicos subrayaban la presunta estrecha alianza entre el sentimiento religioso y el ardor patriótico. Y desde los días del *affaire* Dreyfus se metía en el mismo saco a los «enemigos del ejército», a los «amigos de Alemania» y a los «destructores del catolicismo». Manifestaciones de este estilo se multiplicaron más aún con ocasión de la beatificación de Juana de Arco, el año 1909. Cuando en 1911 el ministro Caillaux, con objeto de iniciar una distensión con respecto a Alemania, propuso que se cediera a ésta una pequeña parte del imperio colonial francés, pudo observar cómo casi todos los católicos franceses [5] se volvían contra él, incluyendo gran número de los demócratas cristianos y de los sillo-

---

4. Cf. G. DE ROSA, *Storia politica dell'Azione cattolica in Italia* II, Bari 1954, 304-337 364-381; G. SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici, 1901-1914*, Florencia ^{2}1960, 232-282.

5. Todavía se echa de menos un estudio a fondo sobre el nacionalismo de los católicos franceses entre el *affaire* Dreyfus y la primera guerra mundial. Algunas indicaciones se hallan en M. VAUSSARD, *Histoire de la Démocratie chrétienne* I, París 1956, 67-69, y en *Hist CathFr* 542-543. También E. WEBER, *The Nationalist Revival in France, 1905-1914*, Berkeley 1959.

nistas. Cuando el año 1907 se fundó por iniciativa del ingeniero lionés Vanderpol la «Société Grartry pour le maintien de la paix entre les nations», que dos años después se convirtió en la «Ligue des catholiques français pour la paix», sólo pudo reunir 700 afiliados. Y cuando el año 1913, Vanderpol, apoyado entonces por el obispo de Lieja, trató de organizar un congreso internacional con objeto de despejar el camino para un entendimiento entre Francia y Alemania, sólo 4 obispos franceses se declararon dispuestos a enviar un representante. Precisamente, previendo esta situación había decidido Vanderpol en 1911 ampliar su plan y crear una «Ligue internationale des pacifistes catholiques» que influyera en la opinión pública para impedir una solución violenta de los conflictos y lograr la aplicación de un procedimiento de arbitraje internacional. Dadas las circunstancias se había elegido Bruselas como sede de esta liga y se había confiado a elementos belgas la presidencia y la secretaría general [6].

La reserva de muchos católicos con respecto a los movimientos pacifistas se explica no sólo por una antigua tradición que desde la edad media había asociado la valentía militar con los valores cristianos, sino también por el hecho de que por los años de 1900 los organizadores de las manifestaciones antimilitaristas eran casi siempre socialistas, anarquistas o francmasones, es decir —concretamente en aquella época— enemigos de la Iglesia. En todo caso es significativo el hecho de que Pío X, si bien con una carta de 11 de junio de 1911, había notificado su asentimiento en principio a la fundación americana «Carnegie Endowment for International Peace» [7], con ser ésta de origen protestante, sin embargo se había sustraído a una petición análoga que le había dirigido la «Ligue Internationale» de Vanderpol. Cierto que el papa había condenado reiteradamente el recurso a las armas como medio para resolver conflictos entre las naciones y había reclamado el procedimiento de arbitraje; cuando el cardenal V. Vannutelli exaltó como una cruzada la conquista de Libia por los italianos, el papa le

6. Cierto que el antimilitarismo estaba en baja en comparación con el siglo XIX; sin embargo, en los círculos católicos de Bélgica estaba todavía muy propagado, aunque más por motivos prácticos que ideológicos. Se abrigaba, en efecto, el temor de que en el cuartel pudieran los jóvenes perder la fe y sucumbir a la inmoralidad. Cf. F. LEHOUCK, *Het antimilitarisme in België, 1830-1914*, Amberes 1958, 44-77.

7. AAS 3 (1911) 473-474.

llamó al orden[8]. Con todo, se quiera o no, hay que reconocer que a fin de cuentas la santa sede hasta 1914 no había adoptado con suficiente seriedad una enérgica postura contra la tendencia general de los católicos europeos a dejarse arrastrar por la corriente nacionalista; esta impresión se ve aún más reforzada por el comportamiento benévolo de Roma hacia la Action française de Maurras y Daudet, paladines del nacionalismo integral.

La actitud de la santa sede en el momento en que estalló la primera guerra mundial sigue siendo todavía objeto de discusión. Cuando el embajador austríaco informó a Pío X del *ultimátum* dirigido por Viena por lo de Sarajevo el 23 de julio de 1914, el papa se declaró dispuesto a intervenir como árbitro entre los dos países y subrayó su intención de querer en todo caso influir como moderador cerca de los dos gobiernos. Pero ¿qué sucedió efectivamente en el transcurso de los días siguientes?

El médico del papa Marchiafava declaró en el proceso de beatificación: «Recuerdo que me dijo que había escrito de su mano al emperador de Austria para conjurarlo a que, en cuanto estuviera en su mano, impidiera la declaración de guerra, pero todo había sido inútil»[9]. A. de Cigala[10], cuyo informe se utilizó luego con frecuencia, añadió: Cuando el embajador de Austria instruyó a Pío X sobre el hecho consumado y le rogó en nombre del emperador que bendijera las armas austríacas, el papa había contestado: «Diga usted al emperador que yo no puedo bendecir la guerra ni a los que han querido la guerra.» Y había añadido: «El emperador puede estar contento de no recibir la maldición del vicario de Cristo.» Algunos hagiógrafos han ido todavía más lejos hasta afirmar que el papa había pensado en la excomunión de Francisco José y había comunicado esta intención al cardenal Ferrata[11]. En cambio, el cardenal Merry del Val declaró: «No me parece que conste con absoluta certeza que escribiera una carta

---

8. Cf. G. DE ROSA, o.c. 330-331. V. también las notas oficiosas que se publicaron en el «Osservatore Romano» el 29 y 30 de octubre de 1911 para tratar de moderar el entusiasmo bélico.

9. *Processus Ordinarius*, Roma, II, 1702-1705.

10. *Vie intime de S. S. le pape Pie X*, París ²1926, 219-221.

11. La presunta carta del papa a Francisco José con fecha de 13 de agosto de 1914, que entonces apareció en la prensa francesa e italiana, es a ojos vistas una falsificación, que el secretario de Estado no estimó necesario desmentir (cf. A. HUDAL, o.c. 283-284). Entonces circuló también el rumor de que Merry del Val, ganado para la causa austríaca, había envenenado al papa para impedirle protestar públicamente (!).

al emperador de Austria»[12]. En todo caso, en los archivos romanos y austríacos no se halló rastro de tal carta, por lo cual parece muy discutible el testimonio del doctor Marchiafava. Y ello tanto más cuanto que otro testimonio, por lo demás igualmente incontrolable, suena de manera totalmente diferente. Algunos días después de la muerte de Pío x, uno de sus secretarios confió a un amigo del embajador de Austria que cuando el papa se vio requerido por todas partes a intervenir en favor de la paz, había respondido: «El único monarca cerca del cual podría yo interponer mis buenos oficios sería el emperador y rey Francisco José, pues durante toda su vida ha sido fiel y lealmente devoto a la santa sede. Pero precisamente cerca de él no puedo intervenir, pues la guerra que está haciendo Austria-Hungría es absolutamente justa...»[13]. Se dice que añadió que la responsabilidad de la extensión del conflicto pesaba entera y totalmente sobre Rusia.

Fuera de estos rumores, que «carecen de bases sólidas que prueben su autenticidad» (Hudal), disponemos de dos documentos, que si bien son más de fiar, plantean problemas de interpretación. Por un lado se trata de una carta del encargado de negocios de Baviera, barón Ritter, que escribía el 26 de julio: «Papa aprueba riguroso proceder Austria contra Servia»[14]; por otro lado, de un prolijo informe del encargado de negocios de Austria, conde Pállfy, de 29 de julio[15] acerca de una conversación que había tenido dos días antes con el cardenal Merry del Val: «La nota dirigida a Servia, que él tenía por extremadamente severa, la aprobó, no obstante, el cardenal sin reservas y al mismo tiempo expresó la esperanza de que la monarquía se mantuviera firme. Desde luego, añadió el cardenal, es lástima que no "se hayan bajado" mucho antes "los humos" a Servia, pues entonces habría sido esto quizá más realizable que hoy sin tan gran empleo de imprevisibles posibilidades.» El diplomático añadía: «Esta declaración responde también al modo de pensar del papa, pues durante los últimos años ha expresado su santidad repetidas veces su pesar de que Austria-Hungría haya descuidado castigar a su peligroso vecino del

12. *Processus ordinarius*, Roma, II, 898.
13. Citado en ENGEL - JANOSI II, 150-151.
14. *Bayerische Dokumente zum Kriegsausbruch*, dir. por P. DIRR, III, Munich 1925, 206.
15. *Oesterreich-Ungarns Aussenpolitik. Diplomatische Aktenstücke* VIII, Viena 1930, 893-894.

Danubio.» Cuando se publicaron estos textos el cardenal los contrapuso al resumen del diálogo que había sido redactado por él mismo: «Es cierto que tras el espantoso crimen de Sarajevo dije al conde Pálffy que Austria debía mantenerse firme y que tenía derecho a las más auténticas reparaciones y a la protección de su existencia, pero nunca expresé la esperanza, o la opinión, de que Austria no recurriera a las armas» [16].

¿Qué se puede concluir de estos textos? Sin duda hay que tener en cuenta que un diplomático propende a veces a dar por expresada formalmente una opinión matizada o incluso meramente insinuada, con objeto de demostrar que ha logrado convencer a su interlocutor de los buenos derechos de su país. Quizá haya que tomar también en consideración la circunstancia de que en algunos círculos se podía opinar que el respaldo de la santa sede acabaría al fin por disipar las últimas vacilaciones del anciano emperador. Sin embargo, por otro lado consta que la fórmula «Austria debía mantenerse firme», empleada por Merry del Val y que él mismo reconoce —aunque Servia había respondido ya el 25 de julio en forma conciliadora al *ultimátum* austríaco— dado el clima que reinaba en aquella sazón no podía por menos que animar a Viena a imponer su voluntad a Belgrado. De todos modos, el secretario de Estado, al igual que otros diplomáticos, podía el 27 de julio contar todavía con la posibilidad de localizar el conflicto en tanto Rusia no se pronunciara con mayor claridad, ya que esto desencadenaría una reacción en cadena de las hostilidades en toda Europa.

En todo caso, hay algo que parece inconcuso: «Cierto número de testimonios demuestran que en los meses decisivos del verano de 1914 reinaba en el Vaticano un clima francamente favorable —nos sentimos tentados a decir: sorprendentemente favorable— a Austria-Hungría» (Engel-Janosi). Sería desde luego exagerado hablar de dependencia del Vaticano con respecto a Austria. Así lo prueba el hecho de que el 24 de junio de 1914 se había firmado un concordato con Servia, a pesar de que la diplomacia austríaca había luchado encarnizadamente para impedirlo, pues consideraba que esta forma se daban estímulos al yugoslavismo [17]. Pío X, no

---

16. «L'Osservatore Romano» 20-8-1914, 22-10-1923; cf. también ibid 22 23-5-1936.
17. Cf. CHR. ALIX, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe*, París 1962, 111-114, y É. POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, París-Tournai 1969, 527-528.

obstante, tenía en la más alta estima al anciano emperador Francisco José, que todavía no hacía mucho había aparecido como modelo de emperador católico cuando, con ocasión del congreso eucarístico de Viena, había participado a pie y en uniforme de gala en la procesión del santísimo sacramento. Todavía mayores esperanzas había cifrado Pío X en el heredero de la corona austríaca, el archiduque Francisco Fernando, cuyo asesinato había significado para él una amarga desilusión. Pero, sobre todo, desde la ruptura de Francia con Roma, era ya Austria el único gran Estado católico que quedaba en Europa; más aún: Austria constituía una doble barrera, una barrera contra el protestantismo alemán y al mismo tiempo una barrera contra el eslavismo ortodoxo. Todo hace pensar que Pío X y Merry del Val veían en Servia la úlcera cancerosa que con el tiempo pondría en peligro incluso la existencia del imperio de los Habsburgo, con lo cual todo debilitamiento de la influencia austríaca en los Balcanes y en la cuenca del Danubio sólo podía redundar en favor de Rusia, adversario número uno del catolicismo en el próximo Oriente.

Las simpatías del papa y de su secretario de Estado hacia Austria —que en modo alguno significan que fueran partidarios de la guerra— ¿se extendían también a Alemania? En algunos círculos franceses se ha echado en cara a Pío X haber sido «el papa de la triple alianza». Consta que, de acuerdo con su actitud más conciliante para con Italia, no tenía las mismas razones que León XIII para guardar rencor a los aliados germanos. Es asimismo un hecho que durante su pontificado se reforzó la influencia alemana en el Vaticano. Esta marcha de las cosas era por un lado consecuencia normal de la ruptura de las relaciones diplomáticas decidida por Francia y del descontento de los superiores religiosos por las medidas tomadas en este país contra las congregaciones. Existía además el hecho de que en Roma se gustaba contraponer los «seguros» principios y tesis del catolicismo alemán al peligroso progresismo de los franceses, tanto en exégesis como en filosofía [18]. No es en modo alguno imposible que en el Vaticano

18. Es digno de notarse el siguiente juicio de un neutral: Mrs. B. Storer rogó al cardenal americano O'Connell que hiciera valer su influencia «para preservar los sentimientos amistosos que habían surgido entre Alemania y el Vaticano». El cardenal le respondió en enero de 1910: «Quiero asegurar a usted que el santo padre y el cardenal secretario de Estado son hombres muy prácticos y comprenden perfectamente el valor

se experimentara cierta satisfacción ante la idea de que la Francia atea e inmoral pudiera recibir una lección. Ahora bien, si el papa ante la explosión de las hostilidades no alzó la voz como un profeta para condenar la guerra y se limitó a llamar a los pueblos a la oración en una exhortación más bien desvaída [19], no fue —digamos— porque viera alegremente aproximarse la catástrofe, sino porque se hacía perfectamente cargo de que la posición de la santa sede, debilitada en el plano de la diplomacia, no le permitía tomar iniciativa alguna como las que intentaría Pío XII 25 años más tarde en vísperas de la segunda guerra mundial. Quizá también sencillamente porque aquel anciano fatigado y extenuado no poseía ya aquel dinamismo que habría sido necesario para actuar contra toda esperanza.

De hecho Pío X, cuya salud daba motivos de inquietud desde hacía más de un año y que el mes precedente había cumplido los ochenta años, murió casi repentinamente la noche del 19 al 20 de agosto, dejando a su sucesor el quehacer de abordar los nuevos y graves problemas que planteaba a la Iglesia la guerra que acababa de comenzar.

---

del carácter firme y genuino de los alemanes y los métodos y maniobras de los franceses, que son los mismos en todo el mundo» (CHR 40 [1954-55] 141-142).

19. *Dum Europa fere*, 2 de agosto de 1914 (AAS 6 [1914] 373).

Parte tercera

LA EXPANSIÓN DE LAS MISIONES CATÓLICAS DESDE LEÓN XIII HASTA LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Por Jakob Baumgartner

Profesor de la Universidad de Friburgo de Suiza

FUENTES y BIBLIOGRAFÍA: R. Streit, *Bibliotheca Missionum* III XIV XXV (América); VIII XXVII (Indias); IX (Filipinas); X (Japón, Corea); XI (Indochina); XII-XIV (China); XVII-XX (África), XXI (Australia-Oceanía); J. Rommerskirchen, *Bibliografia Missionaria*, Roma 1936ss; *Acta Leonis XIII*, 8 vols., Brujas-París 1887-1910; «Acta Sanctae Sedis» (ASS), Roma 1865-1908; «Acta Apostolicae Sedis» (AAS), Roma 1909ss; «Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide», 2 vols., Roma 1907; *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide*, Roma 1939; J. Glazik, *Päpstliche Rundsschreiben über die Mission von Leo XIII. bis Johannes XXIII*, Münsterschwarzach 1961, lat.-alem.; E. Marmy - I. Auf der Maur, *Geht hin in alle Welt. Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII*, Friburgo 1961. — J. Schmidlin, *Päpstgeschichte der neuen Zeit* II (Pío IX, León XIII); III (Pío X, Benedicto XV); IV (Pío XI), Munich 1934-1936-1939; id., *Katholische Missionsgeschichte*, Steyl 1925; S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques* III *(Les missions contemporaines, 1800-1957)*, París 1958; F. Schwager, *Die katholische Heidenmission der Gegenwart* II (África), Steyl 1908; IV (India, Pakistán e Indostán británico), Steyl 1909; K.B. Westmann - H. von Sicard, *Geschichte der christlichen Mission*, Munich 1962; Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* V-VII, Nueva York-Londres 1943-1945: id., *Geschichte der Ausbreitung des Christentums* (edición abreviada), Gottinga 1956; A. Mulders, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Ratisbona 1960; Th. Ohm, *Wichtige Daten der Missionsgeschichte*, Münster [2]1961; B. Arens, *Handbuch der katholischen Missionen*, Friburgo [2]1925; H. Bernard - Maître, *China*, en DHGE XII, 693-741; J. Jennes, *A. History of the Catholic Church in Japan*, Tokio 1959.

La representación sorprendentemente escasa que tuvieron los intereses misioneros en el concilio Vaticano I era un reflejo del

atascamiento de los círculos eclesiásticos, absorbidos por los intereses europeos. Cierto que, como ya se hizo notar más arriba, los obispos misioneros participantes en el Concilio se mostraron muy activos, pero en todo caso formaban un grupo reducido y de escasa influencia[1]. El que de las deliberaciones no partieran impulsos eficaces para la propagación de la fe no se debió tan sólo a la brusca interrupción del Concilio que impidió que se descubriera el esquema sobre las misiones. Los verdaderos impulsos vinieron más bien de fuera, especialmente del creciente imperialismo, o colonialismo, que se iba imponiendo y de resultas del cual fueron adquiriendo las misiones en los últimos tiempos dimensiones verdaderamente mundiales[2]. A las anteriores potencias coloniales representadas hasta entonces por Inglaterra y Francia vino a añadirse entonces la Alemania unida. Rusia redondeó sus posesiones en Oriente y en el Sur y ejerció un influjo antimisionero en cuanto que en acuerdos con las potencias occidentales, sobre todo con Inglaterra, contribuyó a que países enteros (por ejemplo, el Tibet, el Afganistán) se cerraran a la predicación cristiana. El Islam, encarnado como potencia política en el imperio otomano, pudo penetrar en África y echar raíces en medio de la población de color.

XXXVIII. LAS MISIONES A LA SOMBRA DEL COLONIALISMO

A un empeño misionero abierto y de dimensiones mundiales se oponía en primer lugar una falsa orientación del concepto de misión tal como se había formado ya durante el concilio Vaticano I en las instancias dirigentes de *Propaganda*. Por labor misionera se entendía en primer lugar la actividad entre los cristianos de las Iglesias orientales y entre los emigrantes católicos de América del Norte[3]. Esta actitud es comprensible en los últimos años

1. Cf. vol. VII 843-858. Acerca del estado de ánimo entre los representantes de la misión, véase por ejemplo la carta (31-12-1869) del padre Le Doré, futuro general de los eudistas, que había acudido al Concilio como acompañante de un obispo de las Antillas (en R. AUBERT, *Vaticanum I*, Maguncia 1965, 295; trad. cast.: *Vaticano I* (vol. 12 de *Historia de los concilios ecuménicos*), Eset, Vitoria 1971.

2. DELACROIX III, caracteriza este período como *La grande expansion des missions*.

3. Hasta muy entrado nuestro siglo se consideraba como apostolado «clásico» el de la cura de almas en América. La importancia decisiva de *Propaganda* para la edificación

del gobierno de Pío IX, pero se prolonga también en la primera etapa del pontificado de León XIII. Al paso que se presta la mayor atención a las Iglesias orientales mediante diferentes declaraciones y disposiciones pontificias, las misiones entre infieles pasan claramente a segundo término en los documentos romanos [4]. Es cierto que ya el 3 de diciembre de 1880 publicó el papa la encíclica *Sancta Dei civitas*, pero es erróneo considerar este documento como un auténtico escrito misional [5]. También en 1884 elogia el papa la obra de los misioneros, a los que llama *Evangelii praecones*, pero estas palabras se hallan en el contexto de la inauguración del Colegio norteamericano en Roma [6].

Este enfoque de las misiones entre infieles se modificó tras la reforma de la curia por Pío X, de 29 de junio de 1908 [7]; ahora se circunscribía básicamente la actividad de *Propaganda* a las regiones no cristianas. La reforma sustrajo a este dicasterio la dirección de 7 arzobispados y 47 obispados en Europa (Inglaterra, Escocia, Irlanda, Holanda y Luxemburgo), y otras 30 archidiócesis con 147 obispados sufragáneos en los Estados Unidos y en el Canadá. Tocante a las Iglesias orientales no se produjo por el momento cambio alguno en la organización de 1862, y así estas Iglesias siguieron todavía sujetas al prefecto de *Propaganda* con secretario propio. El año 1917 tuvo lugar la última desvinculación de *Propaganda* con la erección de la congregación para las Iglesias orientales. Con la reforma de 1908 los misioneros, como tales quedaban subordinados a *Propaganda*, pero en tanto que miembros de órdenes, es decir, en su calidad de religiosos, fueron

---

de la Iglesia americana se expresa sobre todo en la publicación de fuentes de F. KENNEALLY, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives*, vol. I (1673-1844); vol. II (1845-1862) Washington 1966-68. El director de la colección, A. TIBESAR, afirma también en la introducción: «Perhaps in no other country was the Congregation of Propaganda Fide more successful in fulfilling its purpose than in the United States of America after our independence» (I, p. XIII) (= «Quizá en ningún otro país tuviera más éxito la congr. de *Prop. Fide* en la realización de su objetivo que en los Estados Unidos de América después de nuestra independencia).

4. SCHMIDLIN PG II, 500-536 dedica, conforme a las actas, más de la mitad de la exposición a las misiones nórdicas, rusas y orientales.

5. LEÓN XIII, *Acta* I, 171-177. La encíclica contiene, sí, una cálida recomendación de las obras de la Propagación de la Fe de Lyón y de la Santa Infancia de París, pero equiparándolas en importancia a la obra de las escuelas cristianas de Oriente.

6. LEÓN XIII, *Acta* II, 88-92, *Litterae Apostolicae* de 25-10-1884. El elogio de los misioneros, p. 88.

7. N. HILLING, *Die rechtliche Stellung der Propagandakongregation nach der neuen Kurialreform Pius 'X.*, en ZM (1911) 147-158.

adscritos totalmente a la Congregación de Religiosos [8]. A esto se añadió que con la citada reforma toda una serie de asuntos, en los que anteriormente había sido competente en última instancia *Propaganda* (por ejemplo, los de la fe, del derecho matrimonial y de los ritos o de la liturgia), fueron asignados a otros dicasterios.

La obra de las misiones experimentó nuevo fortalecimiento y auge en los decenios de los pontificados de León XIII y de Pío X. La nueva orientación se hizo necesaria de un lado en razón de la ampliación de las tareas misionales, sobre todo tras la exploración y colonización de África, y de otro lado también de resultas del expolio de *Propaganda* por la Nueva Italia [9]. Por esta causa las asociaciones misionales ya existentes fueron recomendadas cálidamente y apoyadas en gran escala por los papas y los obispos. Ahora bien, dado que varias de estas obras de ayuda (por ejemplo, el Ludwigs-Missionsverein de Munich y la fundación de las Leopoldinas en Viena) atendían casi exclusivamente a las misiones americanas y orientales, surgieron nuevas asociaciones, entre las que se cuentan en 1888 el «Afrika-Verein» de los católicos alemanes (hasta 1917) [10], en 1889 la Obra de San Pedro para el clero indígena (fundada por Stéphanie Bigard y su hija Jeanne), en 1893 la Asociación misional de mujeres y muchachas católicas, en 1894 el Sodalicio de San Pedro Claver, debido a la iniciativa de la condesa María Teresa Ledóchowska, etc. [11].

Con la intensificación de la ayuda material fue también de la mano la multiplicación del personal misionero. Mientras que el primer tercio del siglo XIX estuvo caracterizado por la fundación de sociedades misioneras francesas, en el segundo tercio predominan las congregaciones italianas, a las que más tarde se añadieron los misioneros de Parma (Saveriani) [12] y los misioneros de la Con-

---

8. Con ello recibieron los superiores de las órdenes un correspondiente derecho de intervención tocante a la actividad de sus miembros en las misiones y así estuvieron prácticamente mucho más interesados que antes en el trabajo de las misiones.

9. SCHMIDLIN PG II, 502. Todas las protestas resonaron en el vacío, y sólo con los pactos de Letrán del año 1929 se logró una reparación.

10. En conexión con las asociaciones antiesclavistas de Lavigerie en otros países. A la misión de África servía también la colecta de la epifanía, introducida por León XIII en su carta de 20 de noviembre de 1890 (LEÓN XIII, *Acta* IV, 112-116).

11. Más información sobre los diferentes países ofrece B. ARENS, *Die katholischen Missionsvereine*, Friburgo 1922.

12. *I Missionari Saveriani nel primo centenario della nascita del loro fondatore Guido M. Conforti*, Parma 1965.

solata de Turín (1901)[13]. Finalmente, en el último tercio del siglo se registra sobre todo la formación de sociedades misioneras alemanas. De resultas del *Kulturkampf*, la primera obra se trasladó a la vecina Holanda, donde Arnold Janssen fundó en 1875 en Steyl la Sociedad del Verbo Divino[14]. Desde allí trató Janssen de penetrar en la misma Alemania. La labor, autorizada por el Estado, comenzó en Mödling, cerca de Viena, y en 1892 en Neisse (Silesia). El avance de esta sociedad fue en cierto modo el estímulo para la creación de provincias alemanas con sociedades francesas o italianas ya existentes. Así en 1892 se autorizó una residencia de los Palotinos en Limburgo, en 1895 una de los Oblatos de María Inmaculada en Hünfeld cerca de Fulda y otra de los Padres del Espíritu Santo en Knechtsteden, y en 1896 las de los Padres Blancos en Tréveris y de los Misioneros del Corazón de Jesús en Hiltrup cerca de Münster, etc.

De otra manera estaba concebida la labor misionera que en 1882 comenzó el trapense austríaco Franz Pfanner con sus compañeros en Mariannhill (África del Sur). A partir de esta congregación de trapenses constituida en abadía en 1885 se fue desarrollando en el transcurso de los años la Sociedad de misiones de Mariannhill[15], no ligada ya a la vida monástica. En 1883-84 el benedictino suizo de Beuron, Andreas Amrhein, sentó en Reichenbach y luego en St. Ottilien las bases de una comunidad misionera monástica similar, en la que primeramente se desarrollaría el elemento misionero y sólo más tarde el monástico[16].

También los empeños misioneros nacionales estaban íntimamente ligados a los esfuerzos de política eclesiástica por el mejoramiento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado perturbadas desde 1870, sobre todo en Alemania *(Kulturkampf)* y en Francia (república). Con este hecho estuvieron también relacionadas la fundación y evolución de las sociedades misioneras, o de las provincias religiosas en Alemania. Estas fundaciones fueron posibles

13. *Il Cinquantennio delle Missioni della Consolata*, «Missioni Consolata» 53, Turín 1951, 101-194.

14. F. BORNEMANN, *Arnold Janssen, der Gründer des Steyler Missionswerkes 1837-1909*, Steyl 1970.

15. J. DAHM, *Mariannhill. Seine innere Entwicklung sowie seine Bedeutung für die katholische Missions- und Kulturgeschichte Südafrikas 1882-1909*, Mariannhill 1950.

16. F. RENNER, *Der fünfarmige Leuchter, Beiträge zum Werden und Wirken der Benediktinerkongregation von St. Ottilien*, 2 vols., St. Ottilien 1971.

gracias a la suavización de la legislación del *Kulturkampf* y a la mejora de las relaciones entre León XIII y Bismarck [17]. Aquí conviene mencionar dos actos especialmente destacados de la actividad diplomática de León XIII: su papel de árbitro entre España y Alemania que le fue ofrecido por Bismarck y tuvo un resultado favorable para las reivindicaciones alemanas sobre la posesión de las Islas Carolinas, y el apoyo franco y animoso prestado a Lavigerie en la campaña antiesclavista [18]. Los éxitos diplomáticos y la personalidad abierta de León XIII le permitieron también dirigir escritos a soberanos no cristianos, por ejemplo al emperador del Japón [19] o a la emperatriz madre, Tetsi, de China, a la que agradeció su benevolencia con los misioneros extranjeros [20]. Mientras que León XIII puso sobre todo su habilidad diplomática al servicio de la propagación de la fe, el motivo decisivo de la actitud misional de Pío X fue el interés pastoral, es decir, la convicción de los fructuosos influjos recíprocos entre la patria y las misiones [21].

La propagación de la fe en ultramar dependió absolutamente, como ya se ha insinuado, de la potencia colonial que dominaba directa o indirectamente en la respectiva zona. Así, todas las colonias conquistadas por Rusia, incluso aquellas que no tenían ninguna población cristiana, estuvieron de antemano cerradas a la actividad misionera católica, al igual que los territorios del imperio otomano o de los Estados que le sucedieron. Éstos, especialmente Inglaterra y Francia, practicaron una política de misiones verdaderamente discrepante. Al paso que no sólo toleraban, sino que

---

17. Así, el escrito pontificio de 6 de enero de 1888, dirigido a los obispos de Prusia, contiene una referencia explícita a la importancia humanitaria, o misionera, de la política colonial de su nación (*Acta Leonis* XIII 183-191). En la carta del papa al arzobispo de Colonia, de 20 de abril de 1890, se exhorta especialmente a los católicos de Alemania a preocuparse por la conversión de África (ibid, IV 44-47). En estas declaraciones pontificias laten los empeños de Bismarck por obtener misioneros para las colonias alemanas.

18. Lavigerie era para León XIII el exponente de sus relaciones con Francia (cf. sobre todo XAVIER DE MONTCLOS, *Le Toast d'Alger. Documents 1890-1891*, París 1966), mientras que Bismarck tenía un papel semejante en Alemania. Excelente ejemplo de ello es la historia de la fundación de St. Ottilien (cf. F. RENNER, o.c. vol. I).

19. *Acta Leonis* II, 121-122, carta de 12 de mayo de 1885.

20. *Acta Leonis* II, 134-135, carta de 1.º de febrero de 1885. Que esta carta no quedó sin respuesta, como anteriores escritos pontificios, lo muestra el hecho de que el ministro del Japón diera expresamente las gracias con ocasión del quincuagésimo aniversario de sacerdocio del papa (ibid. IV, 228).

21. SCHMIDLIN PG III, 116 121s. Cf. B. ARENS, *Papst Pius X. und die Weltmissionen*, Aquisgrán 1919.

fomentaban y apoyaban francamente, sobre todo desde el siglo XX, la actividad misionera entre la población no musulmana, prohibían e impedían toda actividad misionera entre la población islámica [22].

Los misioneros estaban en todas partes encuadrados en el sistema imperialista o incluso le estaban subordinados. De verdadera libertad de la propagación de la fe apenas si se daba el caso en algún país. Estas implicaciones, que sólo recientemente se han comenzado a descubrir, no significan, por supuesto, que los misioneros fueran auxiliares voluntarios de estos sistemas políticos y económicos. De los informes de la época se desprende que la mayor parte de los misioneros no se daban cuenta, o sólo muy poco, del alcance político de su labor. Incluso aquellos que, vistos desde una óptica posterior, parecían haber sido misioneros activos especialmente en el campo político, sólo querían en el fondo dar prueba de su patriotismo, constantemente puesto en duda por las autoridades coloniales [23].

De la mezcla de poder político y actividad apostólica resultaban numerosas dificultades, de las que ofrece suficientes ejemplos el *Padroado* en *Asia*. Tras las condiciones nada satisfactorias de mediados del siglo y las discusiones de *Propaganda* con Portugal [24], logró en 1886 León XIII —que ya dos años antes había inaugurado una delegación apostólica en interés de la Iglesia india y había substraído a Goa 7 vicariatos— zanjar por lo menos en principio, mediante un concordato, la desdichada disputa [25]. Cierto que se

22. Así, en los Estados malayos o en los numerosos territorios autónomos de maharajás hinduístas o msulmanes en la India, en el Sudán británico o francés, en extensas zonas de Indonesia, estuvo prohibida hasta después de la segunda guerra mundial la actividad misionera y hasta la cura de almas entre los cristianos de dichos territorios. Cuando en publicaciones recientes se reitera la acusación de que los misioneros descuidaron el diálogo con los adeptos del islam, se pasa por alto precisamente este trasfondo histórico; en efecto, para el diálogo se necesita un interlocutor, y como tal se descartó sistemáticamente a los misioneros.

23. Hay además que tener en cuenta la circunstancia de que también los misioneros recibían la misma formación escolar de impronta imperialista que los otros contemporáneos, sobre todo las autoridades coloniales o los blancos dedicados al comercio o a la economía en Ultramar. Cf. la encíclica de León XIII a los fieles de Francia, de 16 de febrero de 1892 (*Acta* II, 39), en la que ensalza a los misioneros franceses porque habían propagado en países remotos al mismo tiempo el «renom de la France et les bienfaits de la religion catholique». A. VILLANYI, *Mittel und Wege kolonialer Kirchenpolitik*, en ZMR 47 (1963) 33-46.

24. Véase vol. VII, 333s.

25. *Acta Leonis* II, 192-196 (Carta de 6-1-1886 al rey de Portugal); el concordato de

trataba de un compromiso, ya que por un lado el rey obtuvo la confirmación del patronato sobre la diócesis de Goa elevada, a patriarcado y sobre sus obispados sufragáneos (Damâo, Cochín, Meliapur), de modo que en parte siguió existiendo la doble jurisdicción y Lisboa logró asegurarse el derecho de presentación para ciertas sedes episcopales[26]. En cambio, el gobierno renunció por otro lado a extender sus reivindicaciones a territorios no portugueses de la India, y reconoció la autoridad de la sede apostólica. Ésta, sacando partido de la libertad, erigió inmediatamente la jerarquía ordinaria con 7 provincias eclesiásticas (Goa, Agra, Bombay, Verápoli, Calcuta, Madrás, Pondichery) y en Ceilán el arzobispado de Colombo[27]. Con ello comenzó la consolidación y profundizamiento, y hasta un visible apogeo de la Iglesia india, a lo que contribuyó la fundación del pontificio seminario general de Kandy (Ceilán) bajo los jesuitas belgas, así como las instrucciones de la *Propaganda* al episcopado para ganarse nuevos fieles[28].

También recibieron nuevo impulso los cristianos uníatas de santo Tomás, los cuales, gracias a los esfuerzos del primer delegado, L.M. Zaleski[29], obtuvieron en 1887 sus propios vicariatos (Trichur y Cottayam), primeramente bajo obispos latinos y luego, en 1896, bajo pastores nativos en los vicariatos siro-malabares de Ernaculam, Changanacherry y Trichur. Un favorable desarrollo experimentó el obispado de Quilón, regido por el carmelita suizo A.M. Benziger, obispo auxiliar desde 1900 y titular de 1905 a 1931[30].

---

23 de junio de 1886, ibid. 205-207. Cf. sobre este punto B.J. WENZEL, *Portugal und der Heilige Stuhl. Das portugiesische Konkordatsrecht*, Lisboa 1958, 189ss.

26. Se trata de Bombay, Mangalore, Quilón y Trichinópoly. A la jurisdicción de Goa fueron sometidas también diferentes cristiandades en el ámbito de *Propaganda*, lo cual provocó el descontento del partido favorable a este dicasterio.

27. *Acta Leonis* II, 229-239, *Litterae Apostolicae «Humanae Salutis Auctor»*, de 1.º de septiembre de 1886.

28. El papa insistía en la educación de un clero indígena y daba como razones los modos de ver de Francisco Javier, el mejor conocimiento del país y de las gentes, el escaso número de misioneros europeos y finalmente la posibilidad de ser éstos expulsados del país (*Acta* V, 165-169, encíclica de 24-6-1893, *Ad extremas Orientis ora*). Las instrucciones, «Collectanea» II, 286-290 (19-3-1893).

29. W. MALEY, *Patriarch Ladislas Zaleski, Apostolic Delegate of the East Indies*, Bombay 1964.

30. El número de los cristianos se elevó durante su mandato, de 87 000 a 226 000 bautizados. Benziger se acreditó también como ardiente promotor de un clero autóctono y construyó docenas de iglesias. Cf. FR. PHILIP O.C D., *A Man of God. A Biography of archbishop Aloysius Maria Benziger*, Trivandrum 1956.

Éxitos nada vulgares consiguió también la misión de Chota Nagpur en el sector norte, sobre todo entre los aborígenes, los kols. El movimiento de conversiones, que se aceleró desde 1880, fue consolidado gracias a la multiforme actividad del jesuita flamenco K. Lievens (formación de catequistas, redacción de escritos en lengua indígena y actividad social)[31]. Notable incremento alcanzaron sus hermanos en religión en los años setenta entre los šanars del distrito de Madura, donde los jesuitas mantenían el establecimiento de enseñanza más importante en todo el sur de la India, el colegio de San José existente en Trichinópoly desde 1881. Este colegio suscitó un movimiento de conversión entre los brahmanes, con lo que se logró la primera irrupción en el mundo del hinduismo.

Al lado de los carmelitas y jesuitas ya mencionados trabajaban los capuchinos (en el norte), los salesianos, los oblatos y los padres de la Santa Cruz en las zonas campesinas; en 1875 se añadieron los misioneros de Millhill. Los misioneros de Milán, establecidos en la India desde 1863, iniciaron a fines del siglo una oleada bastante grande de conversiones entre los telugus en el vicariato de Heiderabad. Después de la reorganización de la misión de la India por León XIII, el movimiento misional se hizo algo más lento bajo el siguiente pontificado[32].

Entre los países trasindios bajo régimen británico[33] se hallaba por un lado *Birmania*, con tres vicariatos, erigidos en 1866-70 y atendidos por los misioneros de París y de Milán. Abrazaron el cristianismo sobre todo los karenes, mientras que los birmanos propiamente dichos, de impronta budista, se mostraron menos accesibles. También cayó bajo la administración de los ingleses la península de *Malaca*, en la que en 1888 se erigió un obispado[34]. Al igual que en Birmania, los cristianos no se reclutaban entre las filas de la población autóctona, sino casi exclusivamente entre

---

31. F. SCHWAGER I, 425; acerca de Constantin Lievens (1856-93), véase STREIT VIII, 452s; sobre sus trabajos científicos, ibid. 453s.

32. Pío X aumentó en 1910 la jerarquía india con la archidiócesis de Simla (capuchinos ingleses) y el obispado de Ajmer (capuchinos franceses); del Changanacherry siromalabar desgajó el vicariato de Cottayan (con un obispo indígena)

33. Sobre estas regiones cf. LE THANH KHOI y otros, *L'Asie SudEst de la fin du XIXe siècle à nos jours*, 2 vols., París 1971.

34. Desde 1889, dependiente de la archidiócesis de Pondichery como obispado sufragáneo.

los emigrantes de la India y de China, y por cierto en número considerable. Lo mismo puede decirse del Siam, que tras el tratado comercial concluido con Francia en 1867, conoció un período de tolerancia benóvola de la misión, especialmente bajo el largo gobierno del rey Chulalogkorn, que en 1897 visitó al papa y a su regreso recomendó como amigos a los misioneros cristianos. Cierto que también aquí procedían las conversiones principalmente del estrato chino, mientras que los thai se mostraron como antes apenas accesibles [35]. La Iglesia de *Laos*, que era vicariato apostólico desde 1899, pudo reforzarse en alguna manera, aunque los funcionarios coloniales franceses ponían muchas clases de trabas a la obra de la evangelización. Todavía más hubo de sentir las consecuencias de la política colonial la cristiandad de *Annam*. Tras el tratado de paz entre el emperador Tuduc y Francia (1862) reinó durante un decenio una aceptable tranquilidad. Pero luego —no sin culpa de algunos misioneros aislados— se iniciaron nuevas opresiones sangrientas en 1872 y en 1886, fecha esta en la que fue consumada la ocupación definitiva del país. En el transcurso de las dos persecuciones perdieron la vida 20 misioneros, 30 sacerdotes indígenas y 50 000 cristianos [36]. Pese a esta dolorosa historia del siglo XIX y no obstante las numerosas trabas puestas por el gobierno colonial, el número de los bautizados hasta la primera guerra mundial se elevó a cerca de un millón y el de los distritos eclesiásticos a 12 vicariatos apostólicos bajo los dominicos de París y 2 bajo los dominicos españoles [37].

En *China*, la evangelización, que marchaba al paso de la colonización, dio origen a acontecimientos igualmente deplorables con consecuencias sin duda aún más trágicas para el futuro remoto del cristianismo [38]. Aquí comenzó la nueva era de la misión con

35. La congregación sacerdotal de los primeros siameses tuvo lugar en 1880. Cf. F. SCHWAGER, *Aus der Vorgeschichte der hinterindischen Mission*, en ZM 3 (1913) 146-151.

36. E. VO DUC HANH, *La place du catholicisme dans les relations entre la France et le Vietnam de 1851 a 1870* I, Leyden 1969. Contra sus afirmaciones (de que la mayoría de los católicos estaban convencidos de la misión político-religiosa de Francia en la segunda mitad del siglo XIX [p. 26] y de que el odio a los blancos fue una de las causas principales de la persecución de los cristianos [pp. 287-292]) se pronuncia Jos. NGUYEN VAN PHONG (ArchSR 31 [enero-junio 1971] 248).

37. LATOURETTE VI, 246-251.

38. Para la inteligencia de la más reciente historia de la Iglesia china véase el magnífico trabajo de J. BECKMANN, *Die China-Mission. Versuch einer kritischen Rechen-*

los tratados impuestos al imperio del centro por las potencias occidentales. Los diferentes acuerdos abrieron a la misión el camino para todo el país y proporcionaron a la Iglesia no sólo tolerancia y protección, sino también ventajas financieras y sociales. Sin embargo, tal política misionera acarreó también perjuicios[39]. Prescindiendo de que los misioneros se cuidaban poco de estructurar comunidades cristianas conforme al espíritu y sentir chino y de que más de una «conversión» era debida principalmente a motivos materiales (cristianos de arroz y de procesos), los adeptos de la religión de los blancos se acarrearon las iras de la población (por ejemplo, tocante a los orfanatos) y el odio más enconado de ciertos círculos, sobre todo de los mandarines y de los hombres de ciencia, que en realidad se sentían heridos en su dignidad nacional[40].

La aversión descargó en forma explosiva en el levantamiento de los boxers de 1900, incidente que costó la vida a miles de católicos y a numerosos sacerdotes. Pese a estos reveses y a la revolución de 1911, que acabó con la dinastía manchú, pero que apenas si afectó a las comunidades, la Iglesia católica alcanzó hacia 1912 la cifra de 1 400 000 miembros (lo que suponía el doble del número de cristianos de finales del siglo XIX) y el clero indígena contaba 724 sacerdotes[41].

Un número casi doble de misioneros extranjeros (sobre todo franceses, italianos y alemanes) se consagraban por aquel mismo tiempo a la labor de conversión en toda la China. A las órdenes

---

schaft, en «Wort und Wahrheit» 14 (1959) 3-40; id., *Neuerscheinungen zur chinesischen Missionsgeschichte 1945-1955*, en «Monumenta Serica» 15 (Tokio 1956) 378-462. Esta amplia bibliografía ofrece a la vez una visión de la evolución de la misión desde el siglo XIII hasta el XX. Cf. B. WIRTH, *Imperialistische Uebersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas*, Münster 1968; sobre esto NZM 25 (1969) 317.

39. Muy críticamente se expresa sobre la política de protección francesa SCHMIDLIN M 466s. Cf. A. SCHIER, *Alphonse Favier et la protection des missions en Chine (1870-1905)*, en NZM 25 (1969) 1-13 90-101; id., *La nonciature pour Pékin en 1886*, en NZM 24 (1968) 1-14 94-110.

40. J. SCHÜTTE, *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung*, Münster 1957. Como resultado, reconoce el autor las flaquezas y deficiencias de la misión católica de China, aunque escribe a continuación (p. 381): «La misión católica en conjunto, pese a todas las implicaciones externas con la política, rconoció siempre su objetivo religioso y trató fielmente de realizarlo. El reiterado reproche de que los misioneros extranjeros fueran agentes políticos y espías de potencias imperialistas ha podido rechazarse como infundado.»

41. Sobre el estado de la Iglesia en China (y en Japón), véase J. SCHMIDLIN, *Das gegenwärtige Heidenapostolat im Fernen Osten*, Münster de W. 1929.

establecidas de antiguo, los lazaristas [42], los jesuitas, que en un sector de Cheli y en Shangai, con una actividad educadora, científico-literaria y económica y de beneficencia llevaban a cabo notables realizaciones [43], los dominicos españoles, los parisienses, que administraban un extenso territorio, se añadieron, tras la paz de Tientsín, nuevas sociedades misioneras. Una de las primeras fue la congregación de los de Scheutveld; a ellos incumbía en la Mongolia un apostolado extraordinariamente difícil. Con la formación de reducciones, es decir, de aldeas cristianas, lograron asentar a comunidades cerradas en torno al centro de la misión de los ordos [44].

Uno de los primeros de esta empresa fue el más tarde vicario apostólico Alfonso Bermyn (1878-1915) [45]; aquí comenzó también su actividad misionera monseñor Hubert Otto [46]. Éste pasó luego a la provincia de Kansu, asignada a los misioneros del Inmaculado Corazón de María y desde donde rigió el vicariato apostólico de Kansú Norte de 1890 a 1921. Después de los misioneros de Milán (en 1869 en Honan) y de los agustinos españoles (en 1879 en Hunán Norte), llegaron en 1882 los misioneros de Steyl a la parte sur de Chantung; bajo el vicariato apostólico de J.B. Anzer [47] y de H. Henninghaus [48] llevaron a cabo, sobre todo con sus escuelas, rápidos y sólidos progresos. En 1885, el seminario de san Pedro y san Pablo de Roma envió personal auxiliar a Chensi Norte, y en 1906 el instituto de Parma a Honán Norte. Todas las tentativas de los parisinos por implantar el Evangelio en el Tibet, fracasaron ante la decidida oposición del Lama, mien-

---

42. O. Ferreux, en *Histoire de la Congrégation de la Mission en Chine 1699-1950*, en «Annales de la Congrégation de la Mission» 127 (París 1963) 3-530.

43. Sobre todo la universidad «Aurora», el colegio de Zikawei, los talleres de Tusewe, junto con el célebre observatorio.

44. J. van Hecken, *Les réductions catholiques du pays des Ordos. Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut*, Schöneck-Beckenried 1957; cf. id., *Les Missions chez les Mongols aux temps modernes*, Bruselas 1949. Hacia 1900 la misión de los ordos contaba 371 miembros.

45. Numerosos documentos nuevos sobre este pionero de la misión de los mongoles (que desde 1900 dirigió el vicariato apostólico del sudoeste de la Mongolia) se hallan en J. van Hecken, *Mgr. Alfons Bermyn. Dokumenten over het missieleven van een voortrekker in Mongolië (1878-1915)*, 2 vols., Wijnegen 1947; J. van Oost, *Missionnaire de Scheut Monseigneur Bermyn, Apôtre des Ortos*, Lovaina 1932.

46. C. van Melckebeke, *Notre bon Monseigneur Otto. 1850-1938*, Scheut-Bruselas 1949. Sobre monseñor Otto, cf. Streit xii, 581s.

47. Sobre J.B. Anzer (1851-1903), cf. Streit xii, 591ss.

48. Sobre Augustin Henninghaus (1862-1939), ibid. xiii, 8ss.

tras que en Formosa trabajaban los dominicos españoles (desde 1859), aunque con trabas desde la ocupación de la isla por los japoneses (1895)[49].

León XIII, con vistas a promover el desarrollo de la misión china, a la que dedicaba especial atención y afecto, la dividió en cinco regiones (1879) en atención a futuros sínodos locales, tal como se había previsto en el concilio Vaticano I[50]; además aumentó en 15 el número de las diócesis y en 1883 hizo que *Propaganda* diese instrucciones metódicas a los misioneros de China[51]. De hecho se demostró necesario estimular el espíritu misionero, puesto que con frecuencia no se pensaba ya en conquistar nuevas tierras, sino que se propendía a contentarse con lo ya existente[52]. Así también los sínodos convocados desde los años ochenta insisten con el mayor ahínco en el deber de la conversión de los infieles. Estas asambleas tuvieron también importancia para una mejor coordinación del personal misionero desparramado por diversas partes y para un planeamiento más homogéneo de la acción misionera. Se trataba también de eliminar otros lados oscuros, como por ejemplo la insuficiente formación y adaptación de los misioneros a las tierras y a las gentes, el descuido de los círculos dirigentes e instruidos en la prensa y en la escuela, el equipamiento demasiado poco sistemático de la Iglesia china con un clero y un episcopado de sólida formación[53].

De todos estos postulados tomó buena nota un grupo de misioneros que, fuertemente interesados por las cualidades positivas de los chinos y procurando ganar adeptos para el llamado método de Tientsin, abogaron por el abandono del europeísmo[54]. A este objeto debía servir también la erección de una nunciatura, aunque el plan propuesto por parte china fracasó ante la resisten-

---

49. A. ZÜGER, *Die katholische Kirche auf Formosa*, NZM 14 (1958) 276-296. Los dominicos residentes en la isla desde 1859 sólo recogieron una escasa mies: en 1919 el número de los católicos era de 4400.

50. Vol. VII, 839.

51. «Collectanea» II, 187-196. Sobre la organización de la jerarquía bajo León XIII, cf. SCHMIDLIN PG II, 527, bajo Pío X, ibid. III, 134s.

52. Ibid. 192: «Sed quum gentilium conversio ad Christum Dominum in cuius cognitione vita aeterna omnium hominum sita est, finis praecipuus missionum existat, ad eam todo animo intendere Vicarii App. conentur.»

53. J. BECKMANN, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912)*, Immensee 1931).

54. Ibid. 22 44 93 101s 106s 195, sobre esta nueva orientación.

cia francesa [55]; el empeño no pudo realizarse bajo León XIII ni bajo Pío X. Contra el protectorado, del que se abusaba no poco, combatió el extraordinariamente activo, aunque también muy discutido P. Vincent Lebbe (1877-1940). Este sacerdote, adicto a las ideas del círculo de Gentry, puede ser considerado como precursor de una nueva orientación de la labor misionera en China que propugnaba una mayor indigenización [56].

También con *Corea* firmaron tratados las potencias occidentales (y el Japón) hacia fines del siglo. Tras las persecuciones que se habían ido sucediendo (1803-13, 1827, 1836-46, 1866-69), y después del último edicto (1881), pudo ganar terreno el cristianismo en base a los acuerdos de los años 80, aun cuando en 1887 se produjo una vez más una reacción contraria. La libertad religiosa no se vio menoscabada por el ejercicio del protectorado japonés desde 1895, ni siquiera cuando la potencia protectora trató de propagar el culto sintoísta. Monseñor Félix-Clair Ridel, vicario apostólico de Corea desde 1869, sólo llegó al país en 1877, pero ya el año siguiente fue arrestado y devuelto a China. Tanto él como sus sucesores Blanc y Mutel pertenecían al instituto de los misioneros de París, que no obstante el clima de hostilidad reinante en la península, no cesó de enviar personal a la misma [57]. Mutel actuó de 1890 a 1911 como vicario apostólico de toda Corea y desde la división en los dos distritos de Seúl y Taiku (1911) asumió la dirección del primero. Los benedictinos de St. Ottilien, presentes en Seúl desde el establecimiento de su monasterio (1909), favorecieron el desarrollo de la joven Iglesia con fundaciones de escuelas de artes y oficios [58].

---

55. L. WEI TSING-SING, *Le Saint-Siège, la France et la Chine sous le pontificat de Léon XIII. Le problème de l'établissement d'une nonciature à Pékin et l'affaire du Pei-tang 1880-1886*, en NZM 21 (1965) 18-36 81-101 184-212 252-271.

56. El fundador de la «Société des Auxiliaires des Missions» (= SAM) es una figura discutida; tampoco la exposición de J. LECLERCQ, *Vie du Père Lebbe*, Toulouse-París 1955, ⁵1961, se ha visto libre de contradicción, Cf. J. LEVAUX, *Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne*, Bruselas 1948; sobre esto también J. BECKMANN, *Die China-Mission* (nota 37) p. 3; id., en NZM 4 (1948) 309ss, sobre las ideas de Lebbe. Éstas fueron consignadas en la encíclica misional de Benedicto XV, *Maximum illud*, y en otros documentos.

57. Sobre Ridel (1830-84) STREIT X, 426-428. Marie-Jean-Gustave Blanc (1844-90) llegó en 1876 a Corea y fue vicario apostólico de Corea en 1884-90 (STREIT X, 436-438); Gustave-Charles-Marie Mutel 1854-1933 (STREIT X, 433).

58. F. RENNER, *Der Ruf an die Benediktiner nach Korea und Manchukuo*, F. RENNER, o.c. II, 391-428; A. KASPAR - P. BERGER, *Han-gab. 60 Jahre Benediktinermission*

En el *Japón,* gracias a los influjos y a la presión de fuera (tratados con las potencias europeas) y a la consiguiente apertura del país a la moderna civilización occidental, parecía ofrecerse a la Iglesia un futuro muy prometedor [59]. Desde 1889 pudo gozar de la plena libertad religiosa, una vez que ya en 1872-73 se habían derogado los decretos de persecución. A esta mejora de la situación contribuyeron también sin duda las relaciones amistosas de León XIII y de Pío X con la corte imperial [60]. Lentamente fueron aumentando las conversiones: en 1882 había 28 000 católicos, que en 1890 se habían elevado ya a 54 000. Los prelados japoneses se reunieron aquel año en un primer sínodo en Nagasaki, y en 1891 procedió Roma a la creación de la jerarquía, con el arzobispado de Tokio y las sedes sufragáneas de Nagasaki, Osaka y Hakodate [61].

En 1896 iniciaron los trapenses una fructuosa actividad en Tobetsu, junto a Hakodate, y poco después siguieron su ejemplo también las trapenses. Sin embargo, la casi totalidad del trabajo seguía pesando sobre los misioneros del seminario de París; a ellos se asociaron ya pronto otras congregaciones misioneras: los dominios españoles de las Filipinas para la prefectura apostólica de Schikoku (1904), en 1907 los misioneros de Steyl (prefectura apostólica de Niigata en 1912) y los fraciscanos para Hokkaido (prefectura apostólica de Sapporo, integrada por Hokkaido, Sachalin y las Kuriles en 1915), los jesuitas (alemanes) para la fundación de la universidad Sophia en la capital (1913); también llegaron los marianistas (1887), que más tarde se granjearon grandes méritos en la enseñanza media, y luego las congregaciones femeninas (entre otras las de san Pablo y de san Mauro).

Todos estos misioneros se entregaron con optimismo al cuidado pastoral de los cristianos, a la formación de un clero japonés y de catequistas nativos, a la instrucción de catecúmenos, a las obras de la prensa y a la labor social [62]. Sin embargo, a fines del

---

in Korea und der Mandschurei, Münsterschwarzach 1973. En 1890 había en Corea 18 000 católicos; en 1912: 79 000.

59. J. LAURES, *Die katholische Kirche in Japan,* Kaldenkirchen 1956.

60. *Acta Leonis* II, 134s; SCHMIDLIN PG III, 135.

61. *Acta Leonis* IV, 222-231 *Litterae Apostolicae «Non maius Nobis»,* de 15 de junio de 1891.

62. J. VAN HECKEN, *Un siècle de vie catholique au Japon 1859-1959,* Tokio 1960.

siglo hubieron de constatar, abatidos y decepcionados, que las grandes esperanzas que habían concebido no se habían realizado, pues disminuía el número de bautismos y las conversiones se limitaban a casos esporádicos [63]. Esto se debía a múltiples motivos; desde luego eran insuficientes las finanzas y el personal. Sin embargo, las causas propiamente dichas eran más profundas. Hay que tener en cuenta el escepticismo religioso de los japoneses, su prurito desenfrenado de progreso externo, económico, su aversión a los maestros europeos y al cristianismo, sentido como un cuerpo extraño. A todo esto se añadía, por otra parte, la reconcentración general de la nación en su propia idiosincrasia, que desde el punto de vista religioso hallaba su expresión en el sintoísmo progresista. Éste avanzó, tras haber suplantado al budismo, hasta constituirse en religión del Estado, en encarnación del pensamiento nacional y en pilar del renacido imperio (sinto de Estado), impidiendo así el florecimiento de la Iglesia, tanto más cuanto que era propagado intensamente en la cultura global, y sobre todo también en el ejército y en las escuelas. Y finalmente el mismo empeño misionero adolecía de taras reconocidas por misioneros aislados: Se había penetrado demasiado poco en el mundo del japonés, se habían evitado los enfrentamientos intelectuales con las religiones del país y consiguientemente se había atendido poco a una labor indirecta, por ejemplo literaria. Era por tanto indicado un estudio más serio de la lengua y de la cultura, sobre todo de las concepciones religiosas de los japoneses [64].

La Iglesia de las Islas *Filipinas*, único país de mayoría católica en Asia atravesó por una de las fases más críticas de su historia hacia fines del siglo [65]. Si se pregunta por las causas de los acontecimientos que la llevaron casi al borde de su extinción, habrá que

63. En algunas cosas recuerda esta situación el tiempo que siguió a la segunda guerra mundial. Los protestantes se hallaban en una posición notablemente más ventajosa, y su participación en la modernización del Japón fue más importante, sin duda porque sus misioneros procedían principalmente de América y de Inglaterra, o sea de los países que servían de modelo a los japoneses en su adaptación a la civilización occidental.

64. SCHMIDLIN M 479s; J. BECKMANN, *Weltkirche und Weltreligionen*, Friburgo de Brisgovia 1960) 102s, señala los primeros conatos de enfrentamiento con las religiones del país.

65. F.X. CLARK, *The Philippine Missions*, Nueva York 1945; *Fourth Centenary of the Evangelization of the Philippines*, en «Boletín Ecl. de Filipinas» 39 (Manila 1965) 1-352; *IV Centenario de la Evangelización de Filipinas*, en «Boletín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Filipinas» 55 (Marcilla, Navarra 1965) 53-303.

buscarlas por un lado en la peculiaridad de la constelación político-eclesiástica del imperio colonial español, y por otro en la intervención de EE.UU. con sus numerosas consecuencias desfavorables. Aun reconociendo las asombrosas realizaciones de la madre patria ibérica y especialmente de los misioneros [66], no se puede menos de observar que el sistema acusaba notables deficiencias incluso en el plano eclesiástico: no apuntaba a la autonomía, sino que con su método paternalista trataba de mantener la dependencia de España. Así en el siglo XIX se intensificaron, atizados por la francomasonería, los movimientos nacionalistas contra el dominio extranjero. En esta dirección no tardó en moverse en primer lugar el clero indígena, dado que, relegado a puestos inferiores, tenía que sentirse perjudicado [67]. Se acrecentó, pues, su contraste con los religiosos españoles, que se aferraban a sus antiguas posiciones (económicamente más rentables) y aparecían como garantes de la lealtad para con la autoridad política. Lo que en un principio se había concebido como reforma colonial, se fue desviando más y más hacia una desvinculación y la lucha contra los religiosos asumió también rasgos antieclesiásticos. Bajo la presión de los insurrectos, expulsó España a los religiosos y los expropió de sus bienes. Pero era ya demasiado tarde; EE.UU., respondiendo a la llamada de los nacionalistas, declaró la guerra a España en 1897. Pero en lugar de pasar el país a manos de los patriotas, se convirtió en posesión de los Estados Unidos [68].

La presencia de la nueva potencia acarreó modificaciones desastrosas para la Iglesia: la separación de la Iglesia y del Estado, cosa para la que no estaban preparados los fieles, la legislación laicista, que prohibió la enseñanza religiosa en todas las escuelas, con lo que dio lugar a un embrutecimiento religioso [69], la marcada neutralidad ideológica de la universidad del Estado (fundada en 1911) que enajenó de la Iglesia a las personas cultas, la

66. Sobre esto aporta STREIT IX, un material impresionante; véase ibid., introducción, p. x, el alegato de J. Dindinger en favor de los pregoneros de la fe

67. Su número era relativamente alto en el siglo XIX, aunque en general se veían excluidos de los cargos de párrocos y obispos (cierto que del período español se conocen 12 obispos naturales del país).

68. El estudio más sólido de esta revolución es todavía el de P.S DE ACHÚTEGUI - M.A. BERNAD, *Religious Revolution in the Philippines*, 2 vols., Manila 1960-66.

69. F.T. REUTER, *American Catholics and the Establishment of the Philippine Public School System*, en CHR 49 (Washington 1963) 365-381.

penetración del protestantismo y de numerosas sectas y no en último término la actitud hostil de círculos de inspiración norteamericana, para los que lo cristiano era una espina en la carne. Finalmente, en 1902, en la avalancha nacionalista y bajo la guía del sacerdote filipino Gregorio Aglipay (1860-1940), se separaron de Roma parte de los católicos y constituyeron la «Iglesia católica filipina independiente» [70]. Tras algunos éxitos espectaculares en un principio —de 825 sacerdotes filipinos, 50 se pasaron al aglipayismo, junto con cerca de un millón de los 8 millones de católicos— poco a poco se fue disgregando el grupo de adeptos, sobre todo después de 1907, cuando la Iglesia comenzó a rehacerse del golpe [71]. León XIII, que se hacía cargo de lo peligroso de la situación, había iniciado ya en 1902 la reordenación de las condiciones eclesiásticas y había erigido una delegación apostólica y cuatro nuevas diócesis [72]. En base a un acuerdo con Roma pudieron regresar los misioneros, incluso los españoles; nuevas congregaciones misioneras, secundando el apremiante llamamiento del papa, se apresuraron a acudir en ayuda de las órdenes antiguas, que entonces proseguían su actividad, a fin de remediar la tremenda penuria de sacerdotes: en 1906 los de Millhill, en 1907 los de Scheutveld, en 1908 los misioneros del Corazón de Jesús y en 1909 los misioneros de Steyl. En la universidad de Santo Tomás en Manila (reconocida por el Estado en 1916) volvieron a desplegar su actividad los dominicos. Pío X por su parte puso empeño sobre

70. Que esta escisión tiene sus raíces en el nacionalismo y que representa por tanto una reacción contra la tutela tanto política como religiosa por parte de los españoles, resulta claro de la obra de Achútegui-Bernad. Cf. también I.R. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la Iglesia Filipina Independiente 1898-1917*, 2 vols., Manila 1960; N.P. CUSHNER, *Gregorio Aglipay and the Philippine Independent Church*, en NZM 18 (1962) 142-147. Aquí se expone también la doctrina oficial de la Iglesia cismática.

71. Cuán funestas repercusiones tiene la asociación de Iglesia y Estado si no se toman a tiempo en consideración los intereses justificados lo muestra la colección de fuentes P.S. ACHÚTEGUI - M.A. BERNAD, *Documents relative to the Religious Revolution in the Philippines. The Religious Coup d'Etat 1898-1901. A Documentary History* (Manila 1971). El aglipayismo se disolvió por diferentes razones (en 1960 sólo contaba ya con el 5 % de la población): desaparición del resentimiento antiespañol, revitalización de la Iglesia católica, restitución de los bienes a los católicos, escaso prestigio internacional del movimiento, que, por lo demás, se fue aproximando cada vez más al protestantismo.

72. *Acta Leonis* VIII, 141-150 *Litterae Apostolicae «Quae, mari sinico»*, de 17 de septiembre de 1902: Lipa, Tuguegarao, Capizana, Zamboanga; la prefectura apostólica de Palawan data de 1910. Aquí subraya el papa también la necesidad de la formación de un clero propio del país y de la evangelización de las zonas todavía paganas.

todo en que se reuniese un concilio plenario, que tuvo lugar en la capital en 1907 bajo el delegado Ambros Agius. A la labor propiamente misionera se dedicaron los jesuitas (en Mindanao), los misioneros de Scheutveld entre los igorrotes (norte de Luzón), los negritos y los inmigrantes chinos, mientras que los misioneros de Steyl se cuidaron de la Abra [73].

En las *Indias orientales neerlandesas*, bajo el poco tolerante poder colonial de los holandeses [74], logró la Iglesia católica proseguir su expansión, tras su instauración en la primera mitad del siglo [75]. Al lado de los escasos sacerdotes seculares actuaron sólo los jesuitas (desde 1859), hasta entrado el siglo XX, en el vicariato apostólico de Batavia, que abarcaba todo el inmenso territorio del archipiélago [76]. Con la separación de los primeros distritos (1905, la prefectura apostólica de Borneo holandesa, en 1911 Sumatra, en 1913 las pequeñas islas de la Sonda) y la llegada de nuevas congregaciones, los misioneros del Corazón de Jesús, los capuchinos y los misioneros de Steyl, pudieron tomar alientos los católicos frente a los protestantes, principalmente en las pequeñas islas de la Sonda, donde con el tiempo se desarrollaron cristiandades de gran vitalidad. Que la labor pudiera llevarse adelante se debió no en último término a la dedicación de diferentes congregaciones femeninas; a las ursulinas y franciscanas se añadieron en 1885 las Hermanas de la Caridad de Tilburg, que fundaron su primera escuela en Padang (Sumatra), mientras que las hermanas de la Compañía de Jesús, María y José se establecieron en la Minahassa (Célebes) [77].

Entre estos pioneros que crearon los presupuestos para el pos-

---

73. J. SCHMITZ, *Die Abra-Mission auf Nordluzon/Philippinen von 1598-1955*, St. Augustin 1964; edición inglesa: *The Abra Mission in Northern Luzon, Philippines, 1598-1955*, Cebu City 1971; sobre la activación de la vida eclesiástica, F. SCHWAGER, *Die Mission auf den Philippinen*, en ZM 4 (1914) 198-236.

74. K.M. PANIKKAR, *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zurich 1955, 103, se pronuncia severamente sobre los señores coloniales, Cf. también F. SCHWAGER, *Die ostindische Inselflur*, en ZM 3 (1913) 306-310.

75. J.A. TH. WELTJENS, *De Vrijheid der Katholieke Prediking in Nederlands-Indië van 1900 tot 1940* (edición abreviada de una tesis en la Gregoriana, Yakarta 1969).

76. Cierto que en Borneo septentrional británico residían desde 1881 los misioneros de Millhill entre los chinos y los dayaks. En las Indias holandesas había a comienzos del siglo XX sólo 16 estaciones de misión propiamente dichas. Esta situación se puede explicar por la difícil situación del catolicismo también en Holanda.

77. A. MULDERS, *De Missie in Tropisch Nederland*, 's-Hertogenbosch 1940; sobre la situación en 1913, K. STREIT, *Die katholische Mission, auf Niederländisch-Indien*, en

terior florecimiento de la Iglesia indonesia, se cuenta sin duda el nada despreciable número de misioneros que se destacaron en el sector lingüístico, por ejemplo, el jesuita Cornelio J. Fr. le Coq d'Armandville (1846-96), que en 1884 descubrió en Sica (Flores) [78] los cánticos que todavía se conservaban en latín y portugués, o el P. Francisco van Lith, fundador de la misión en Java central. Llegado en 1896, penetró cada vez más profundamente en la cultura del país, que trató de fecundar mediante el contacto con el cristianismo. Abundantes frutos dio su método de influenciar el medio social gracias a una *élite* cuidadosamente preparada [79].

También las *misiones en el Pacífico* cayeron dentro del campo de la expansión colonial. El hecho de que todas las islas de Oceanía fueran repartidas entre las potencias occidentales, no dejó de tener repercusiones en la marcha de la cristianización [80]. El protestantismo registró una considerable ventaja en razón de la presencia del mayor imperio colonial, el de Gran Bretaña, lo cual impulsó a los católicos, sobre todo a los franceses, a desplegar redoblados esfuerzos bajo los pontificados de León XIII y Pío X. El contraste confesional —que aquí tuvo la mayor duración, hasta los tiempos más recientes— se vio reforzado a veces por rivalidades nacionales, apoyándose los misioneros protestantes en Inglaterra y los católicos en Francia [81]. Esto les acarreó la acusación de actividad política, aunque hoy día la investigación se pronuncia de manera algo más cauta. Aun recibiendo ayuda de la potencia protectora o colonizadora, lo que interesaba a los evangelizadores era asegurar el éxito de su trabajo, a saber, la cristianización del respectivo pueblo [82].

ZM 3 (1913) 310-329; A. Djajasepoetra, *Het 75 jarig bestaan van de St. Claverbond*, en «Missienieuws Jezuiten» (Nimega 1965) Jan. 4-6; también puede hallarse aquí toda una serie de artículos sobre los 75 años de actividad misionera en Java.

78. Streit VIII, 486; B. Biermann, *Lieder der Florinesen*, en NZM 10 (1954) 141-145.

79. Streit VIII, 829; L. van. Rijckevorsel, *Pastoor F. van Lith S.J. De Stichter van de Missie in Midden-Java 1863-1926*, Nimega 1952.

80. *Les missions dans le Pacifique*, en «Journal de la Société des Océanistes» cahier spécial, París XXV 1970); R. Jaspers, *Die missionarische Erschliessung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch zur kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855*, Münster 1972.

81. J. Schmidlin, *Missionsmethode und Politik der ersten Südsee-Missionare*, en ZMR 26 (1936) 255-263; sobre esto se pronuncia A. Perbal, *Les missionnaires français et le nationalisme*, París 1939.

82. Así el finlandés A.A. Koskinen, *Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands*, Helsinki 1953.

En líneas generales se puede decir que cada una de las tres congregaciones católicas que desempeñaban principalmente la labor misionera se estableció en un sector geográfico diferente: en Oceanía oriental, los Padres de Picpus. A partir de sus anteriores vicariatos en las islas Hawai o Sandwich —donde el apóstol de los leprosos, P. Damián Deveuster sucumbió en 1889 en Molokai al servicio de los enfermos— en las islas Gambier, de la Sociedad (Tahití), Marquesas, Paumotu y Tubuai, todas las cuales estaban paralizadas, se extendieron en 1888 a las islas de Sotavento y en 1894 a las islas Cook.

En Oceanía central extendieron los maristas (1887) su campo de acción a las nuevas Hébridas, aunque en el momento de la erección del vicariato apostólico (Nuevas Hébridas 1904) sólo se contaban 1200 fieles, mientras que en su base de despegue, en Wallis y Futuna, florecía la vida cristiana. También se desarrolló satisfactoriamente en las islas Fiji bajo Julien Vital (vicario apostólico desde 1887) y en las islas Samoa.

A las islas Salomón, que habían abandonado tras las duras pruebas de los años cuarenta, no volvieron hasta 1897 (en el momento de la erección de la prefectura apostólica de las islas Salomón del sur, vicario apostólico en 1912)[83].

Cuando se produjo la insurrección de 1878 en Nueva Caledonia, buscaron refugio bajo el protectorado francés y tuvieron que compartir la suerte del gobierno colonial, pagando su respectivo tributo de sangre[84]. Al obispo marista Pierre-Marie Bataillon (1810-1877) corresponde el mérito de haber osado dar los primeros pasos para la formación de un clero indígena. Sin dejarse desalentar por golpes en falso ni por fracasos, hizo un último y decisivo esfuerzo con la fundación del seminario de Lane (Wallis), donde su sucesor pudo consagrar en 1886 a los cuatro primeros sacerdotes polinesios.

En Oceanía occidental hallamos principalmente a los misioneros del Corazón en Jesús; en 1881 tomaron a su cargo el inmen-

---

83. P. O'Reilly - H. Laraey, *Bibliographie des presses de la mission mariste des Iles Salomon*, en «Journal de la Société des Océanistes» 25 (1969) 257-292.

84. R. Dousset, *Colonialisme et contradictions. Étude sur les causes socio-historiques de l'Insurrection de 1878 en Nouvelle-Calédonie*, París 1970; sobre esto, G. Höltker, en «Anthropos» 66 (1971) 294s, A. Saussol, *La mission mariste et la colonisation européenne en Nouvelle-Calédonie*, en «Journal de la Société des Océanistes» 25 (1969) 113-124.

so vicariato doble de Melanesia y Micronesia [85]. En las islas Bismarck, en Nueva Pomerania (Nueva Britania) [86], Neumecklenburg (Nueva Irlanda) y en las islas del Almirantazgo experimentaron hacia fines del siglo un notable aumento de sus cristiandades. También se apuntaron éxitos en las islas Gilbert bajo monseñor Joseph Leray (vicario apostólico de estos islotes desde 1882). En cambio, fue muy poco satisfactorio el apostolado en las islas Marshall. A Guam (Marianas) acudieron capuchinos alemanes para suceder a los agustinos recoletos españoles, expulsados en 1898 por los norteamericanos [87].

Desde Australia pasaron los misioneros del Corazón de Jesús a Nueva Guinea, primero a Thursday (1884) y luego a Yule (1885), desde donde P. L.-A. Navarre, más tarde vicario apostólico, y el conocido P. St. E. Verjus (1860-92) elegido jefe de tribu, evangelizaron la parte británica [88]. En la zona holandesa encontramos desde 1903 a padres holandeses de Issodun: en la Nueva Guinea alemana (Tierra del Emperador Guillermo) la Sociedad del Verbo Divino sentó a fines del siglo pasado las bases para una sólida cristiandad católica.

Entre los maoríes de Nueva Zelanda continuaron su labor, como antes en el sur (Wellington), los maristas, y en el norte (Auckland) los misioneros de Millhill.

Entre los aborígenes de Australia sólo se pueden señalar tres conatos de misión de relativa importancia: el de los jesuitas desde los años ochenta en el norte, el de los benedictinos de Nueva Nursia [89], que en 1887 fueron encargados del vicariato de Kimberley y en 1910 fundaron la misión filial de Drysdale-River [90];

---

85. Data de 1844; cf. STREIT XXI, 127; J. BERTOLINI, *L'Océanie dans les Archives générales des Missionnaires du Sacré-Coeur*, «Journal de la Société des Océanistes» 25, París 1969, 359-382.

86. *Pioniere des Südsee. Werden und Wachsen der Herz-Jesu-Mission von Rabaul 1882-1932 (Festschr. Hiltrup)*, 1932.

87. C. LOPINOT, *Zur Missionsgeschichte der Marianen und Karolinen*, en NZM 15 (1959) 305-308.

88. Sobre Verjus, cf. STREIT XXI 279ss; A. DUPEYRAT, *Papouasie. Histoire de la Mission 1885-1935*, Issoudun-París 1935; B. DE VAULX, *Histoire des missions catholiques françaises*, París 1951. 506-531.

89. R. SALVADO, *Memorias históricas sobre la Australia y la Misión Benedictina de Nueva Nursia*, Madrid 1946.

90. AAS 2 (1910) 410s; sobre las anteriores tentativas de misión de los jesuitas, cf. R.M. BERNDT, *Surviving Influence of Mission Contact on the Daly River, Northern Territory of Australia*, en NZM 8 (1952) 81-95 188-192.

finalmente el de los trapenses en Broome, que en 1900 cedieron a los palotinos alemanes.

Un primer coronamiento de todas estas empresas misioneras representó la erección de la delegación apostólica de Australia, Nueva Zelanda y Oceanía [91]. Al estallar la primera guerra mundial, el número de católicos en el Mar del Sur se elevaba a 190 000, repartidos en 19 distritos de misión, realización verdaderamente única en la historia de las misiones, que da un testimonio elocuente del indomable optimismo de aquellos pioneros de la fe en un territorio lleno de increíbles dificultades.

Un desarrollo no menos avasallador conoce en este período la *misión de África*. Mientras que a mediados del siglo XIX se hallaba todavía más bien en penumbras [92], en la época que nos ocupa ejerció fuerte poder de atracción. Por un lado las misiones se apoyaban en el creciente interés de Europa por el continente negro, y por otro sacaron partido de las posibilidades que surgían de la ocupación de grandes zonas por las potencias coloniales [93]. Los hechos hablan claramente contra la acusación hecha a los misioneros de haber sido auxiliares encubiertos que hacían el juego de las potencias coloniales. Prescindiendo de algunas excepciones, los misioneros se mantuvieron al margen de los negocios temporales; no pocas veces se produjeron incluso choques con las autoridades, porque entendían ser su deber asumir la defensa de la causa de los africanos frente a los gobiernos [94]. La proclamación de la buena nueva no se efectuó en todas partes con la misma intensidad y con el mismo éxito. En el África blanca (al norte

91. *Litterae Apostolicae* de 15 de abril de 1914; Sylloge 83s, extensión a toda Oceanía; ibid. 108 (20. 5. 1919).

92. Vol. VII, 829s.

93. L.H. GANN - P. DUIGNAN, *Colonialism in Africa 1870-1960*, 2 vols., Londres 1970; vol. II, 1914-60. A veces eran los misioneros los primeros blancos que se establecían en algún lugar, en otras partes seguían al comercio o a una dominación extranjera ya establecida. Por lo menos en algún trecho coincidieron las intenciones de la misión con las de la política colonial. F. BLANKE, *Mission und Kolonialpolitik: Europa und der Kolonialismus*, Zurich 1962, 91-122; id., *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit*, Zurich 1966; F. JÄGER, *Die Kolonisation Afrikas durch die Europäer — eine Kulturleistung*, en «Universitas» 17 (1962) 851-857.

94. A aquellos que consideran como un extravío la participación en la actividad colonial en general replica E. DAMMANN: «En casos aislados pudo haber habido conexiones demasiado estrechas, pero no estaría justificado un juicio generalizante exclusivamente negativo. Las condiciones de otros tiempos no se pueden someter a los módulos actuales. ¿En qué otro marco habría podido y debido desarrollarse entonces la misión?» (*Das Christentum in Afrika* [Munich-Hamburgo 1968] 144; cf. ibid. 23s).

del Sahara) consiguió muy poco arraigo el cristianismo católico, mientras que obtuvo los mayores resultados en la franja a lo largo del ecuador; luego sigue una zona de densidad media, para irse debilitando a medida que se avanza hacia el sur [95].

Comenzando por el *norte de África*, nos hallamos aquí con la parte del continente en la que el cristianismo tropezó con la mayor resistencia. A partir de estas regiones inició el islam su imponente marcha triunfal, convirtiéndose en un factor con el que las Iglesias cristianas hubieron de enfrentarse en vastas zonas [96]. Por consideración a la población musulmana, las autoridades europeas no permitían la actividad misionera en ciertas regiones, o por lo menos le imponían restricciones (por ejemplo, en el Sudán británico, en la actual Ghana, en el Camerún). Por lo demás, hacía ya mucho tiempo que no existía una misión propiamente dicha entre los musulmanes, hasta que el cardenal Lavigerie fue nombrado arzobispo de Argel en 1867 e inició un cambio profundo. Ya en su primera carta pastoral reivindicaba el derecho de poder dirigirse también a los árabes, y de hecho logró bastante libertad de movimientos [97]. Así pudo educar cristianamente y bautizar a 1800 niños huérfanos, a los que luego reunió en aldeas especiales (San Cipriano en 1873 y Santa Mónica en 1875). Entonces procedió a la fundación de las primeras estaciones de misión entre una población puramente islámica, las cabilas [98]. Sus hijos, los Padres Blancos, gozaron para ello del apoyo de los jesuitas, cuyo general, P. Roothaan, ya una generación antes, con previsión genial, había esbozado un atrevido programa [99]. A continuación avan-

---

95. J. BECKMANN, *Die katholische Kirche im neuen Afrika*, Einsiedeln 1947; W. BÜHLMANN, *Afrika. Die Kirche unter den Völkern* I, Maguncia 1963.

96. J. BECKMANN, o.c. 327-355: *Die Auseinandersetzung mit dem Islam;* G. SIMON, *Die Welt des Islams und ihre Berührungen mit der Christenheit*, Gütersloh 1930, C. TILTAK, *Die Neuausbreitung des Islams im 20. Jh.*, en «Saeculum» 5 (1954) 359-375. De los 150 millones de africanos, en 1950 eran ya 85 millones los que profesaban la religión del profeta, de los cuales 45 millones pertenecían a la población negra

97. STREIT XVII, 743 (*Lettre pastorale* de 1867). Napoleón III se la otorgó, mientras que Mac-Mahon se declaró en contra. Sobre el conflicto con este último, M. EMERIT, en RH 223 (1960) 63-84.

98. J. TIQUOT, *Une expérience de petite colonisation indigène en Algérie. Les colons arabes-chrétiens du Cardinal Lavigerie*, Argel 1936.

99. A. VILLANYI, *La fondation de la mission algérienne dans la correspondace du Père Général Roothaan*, en NZM 18 (1962) 196-207 289-304; 19 (1963) 29-42. A 20 de octubre de 1849 escribía Roothaan en una carta: «Acudid, sin meter ruido, a las tribus vecinas, como huésped y como amigo. Es una obra de paciencia y prolongada entrega» (ibid. 32).

zaron los Padres Blancos hacia el sudeste, hasta los šaniya (tres estaciones). Las Hermanas Blancas abrieron por su parte un hospital en Biskra. En todo caso, los cristianos convertidos del Islam se elevaban en 1906 a 800, y los catecúmenos a 200, repartidos en 13 estaciones, número insignificante si se le toma en absoluto, pero que representa un notable logro si nos atenemos a su importancia de principio.

Lavigerie dejó consignados los principios del método misionero en sus instrucciones impartidas a sus hijos (1878-79); en lo esencial tienen todavía vigencia en nuestros días, y además han inspirado a otras congregaciones tocante a su comportamiento con los musulmanes [100].

En dichas instrucciones prohibía en los principios la predicación específicamente cristiana, así como el bautismo de aspirantes aislados, recomendando más bien el apostolado indirecto (obras de caridad, escuelas, orfanatrofios, visitas a los indígenas) con objeto de ir preparando así el terreno [101].

Este camino fue el que siguió el «apóstol del Sahara», Charles de Foucauld (1858-1916) [102]. Lo que el primado de África exigía a sus hijos, a saber, el dominio del idioma, la amplia adaptación a la vida de los que había que convertir, la presencia callada en amistad y caridad activa, eso fue lo que Foucauld trató de realizar en Beni-Abbès y más tarde en Tamanrasset. También los Padres Blancos avanzaban sus puestos hasta el interior del desierto, y establecieron residencias fijas en Gardaia, El Golea y Uargla, de modo que al vicariato del Sahara (1891) se añadió la prefectura de Gardaia (1901), a cuyo servicio se puso el ermitaño.

En territorio de *África occidental* se inició la moderna actividad de los misioneros católicos primeramente en el Estado negro libre de Liberia. Los esfuerzos desplegados en este país dan buena idea de las dificultades con que tropezó la labor de conversiones: condiciones insalubres, el islam que penetraba por el norte,

---

100. *Instructions de son Éminence le Cardinal Lavigerie à ses Missionnaires*, Maison-Carrée 1927.

101. J. PERRAUDIN, *Lavigerie. Ses principes missionnaires*, Friburgo 1941; J. MAZÉ, *Les idées principales du Cardinal Lavigerie sur l'Évangélisation de l'Afrique*, en RHM 2 (1925) 351-396.

102. STREIT XX, 475-491: Bibliographie; J.F. SIX, *Carlos de Foucauld. Itinerario espiritual*, Herder, Barcelona 1967; id., *Le Père de Foucauld et ses recherches de fondations évangéliques*, en «Rev. d'Asc. et de Mystique» 36 (1960) 64-72.

el fuerte contingente protestante[103]. A esto se añadían las trabas puestas por las autoridades coloniales. Tras el fracaso de las tentativas de misión en la primera mitad del siglo por parte de sacerdotes seculares americanos y de los Padres del Espíritu Santo[104], regresaron éstos en 1884. Pero, diezmados por el clima tropical, hubieron de ser remplazados por los montfortianos en 1903 y, como también éstos sucumbieron, fue recomendada la prefectura a los misioneros de Lyón, con el animoso Étienne Kyne a la cabeza[105]. Las dos sociedades mencionadas de los Padres del Espíritu Santo y de los lioneses cuidaban a fines del siglo de toda una serie de territorios de África Occidental, algunos de los cuales (Nigeria del sur, la Costa de Marfil y la Costa de Oro, el Bajo Volta, Dahomey, la Costa de Benín) tuvieron comienzos prometedores[106]. Todavía se asociaron otros misioneros, como en 1890 los palotinos en el Camerón. Fue importante para ellos la circunstancia de que desde 1901 se consagraran a los yaunde (que vivía alrededor de la actual capital)[107]. Mediante un sistema de escuelas muy ramificado, en el que, por cierto, el alemán era casi la única lengua de la enseñanza, y con establecimientos agrícolas y de artesanía, consiguieron ganarse grandes agrupaciones. De las mujeres se cuidaban las palotinas. En el norte, en Adamaua, asumieron la responsabilidad en 1911 los sacerdotes del Corazón de Jesús de Sittard, mientras que los misioneros de Steyl en su mayoría

---

103. Entre las regiones de África con impronta protestante cuenta E. DAMMANN (o.c. 24-58) Gambia, Sierra Leona, Liberia, Ghana, Nigeria, Kenya, Tanzania, Malawi, Zambia, Rodesia, República de Sudáfrica, Lesotho, Swazilandia, Botswana, África Suroccidental; entre las regiones de impronta católica (58-67): la Guinea portuguesa, Guinea, Costa de Marfil, Togo, Dahomey, Guinea Ecuatorial, Camerón, São Tomé y Príncipe, Gabón, Congo (Brazzaville) y la república de África Central, Zaire, Angola y el África Oriental Portuguesa.

104. El arzobispo de Filadelfia envió en 1840 a Liberia a su vicario general Barron (cf. vol. VII, 339) y recibió a algunos padres del Espíritu Santo. Sobre éstos, cf. H.J. KOREN, *The Spiritans. A History of the Congregation of the Holy Ghost*, Lovaina 1958.

105. Esta sociedad perdió durante los primeros 65 años en toda el África occidental cosa de 400 colaboradores (283 sacerdotes y 110 religiosas). Véase R. GUILCHER, *La Société des Missions Africaines. Ses origines, sa nature, sa vie, ses oeuvres*, Lyon 1956; P. FALCON, *Bilan historique de l'action des Missions Africaines sur le continent noir*, en «Revue Française d'Études Politiques Africaines» 56 (París 1970) 12-36.

106. Sobre esto F. SCHWAGER II, 85-112; R. WILTGEN, *Gold Coast Mission History 1471-1880*, Techny-Illinois 1956. El autor trata prácticamente de toda África Occidental. En la Costa de Marfil, la Sociedad de África (activa desde 1895) se servía de un vapor para relacionar entre sí las estaciones situadas en la costa.

107. La lengua de los yaunde la investigó especialmente el P. Hermann Nekes (cf. STREIT XVIII, 778-780).

de origen alemán, hicieron su entrada en Togo en 1892, donde, desplegaron una gran actividad: cultivaban la tierra, preparaban artesanos y mantenían en Lome una imprenta propia [108].

Cuando, a partir de 1839, comenzó Francia a concluir tratados de protección con diferentes reyes y caciques del *África ecuatorial* y poco a poco fue ampliando la colonia del Congo francés, no tardaron en llegar los primeros misioneros: en 1844 los padres del Espíritu Santo a Gabón, y cuatro años después las hermanas de la Inmaculada Concepción de Chartres. Los padres del Espíritu Santo se cuidaron luego también del vicariato de Loango en la costa, y del de Ubangi para la parte nordeste, la más extensa de la colonia (1890) [109]. Este distrito tuvo como su primer dirigente, sumamente activo, al obispo Ph.-Pr. Augouard (1852-1921), el cual, no obstante el bajísimo nivel de los habitantes, no desesperó nunca de su cristianización. En expediciones atrevidas y llenas de privaciones, recorrió de un extremo a otro su inmenso territorio y fundó estaciones en los puntos más importantes del país. Aunque dio siempre la preferencia a los intereses misioneros, prestó también destacados servicios políticos a su país, que fueron mal recompensados por la madre patria [110].

El África ecuatorial, junto con el *África central,* forma parte de las regiones del continente negro que, desde el siglo XV, se habían tenido siempre en cuenta con vistas a la predicación del Evangelio; así Libermann, monseñor Bessieux, la madre Javouhey y monseñor de Marion-Brésillac pensaban ya en penetrar en el Sudán, es decir, en el vasto territorio comprendido entre el océano Atlántico, el Sahara, Abisinia y la cuenca del Congo [111]. Aun cuando no pudieron penetrar hasta el interior del continente, sus tentativas dieron en todo caso origen a sólidas instalaciones en las costas de Guinea y del Senegal. Otros a su vez pensaban en acercarse al corazón de África, no ya por el oeste, sino partiendo del

---

108. H.W. DEBRUNNER, *A Church between Colonial Powers. A Study of the Church in Togo,* Londres 1965: sobre todo las misiones protestantes; K. MÜLLER, *Geschichte der katholischen Kirchen in Togo,* Kaldenkirchen 1958. H.W. GENSICHEN, *Die deutsche Mission und der Kolonialismus,* en KuD VII 1962, 136-149.

109. STREIT XVIII, 152 268.

110. STREIT XVIII, 252ss; G. GOYAU, *Monseigneur Augouard,* París 1926; A. PERBAL, *Le nationalisme de Mgr. Augouard,* en RHM 15 (1938) 385-407.

111. A. TANGHE, *Essais de pénétration missionnaire dans l'Afrique centrale,* en NZM 8 (1952) 230-233.

norte y siguiendo el curso del Nilo. Tras la creación en 1846 del vicariato apostólico de África Central, al año siguiente *Propaganda* envió los obreros de la primera hora, tales como monseñor Annetto Casolani, Maximiliano Ryllo S.I., Emmanuele Pedemonte S.I. y dos alumnos de *Propaganda* Ignaz Knoblecher y Àngelo Vinco; éstos llegaron hasta Khartum, donde sucumbieron a la tentación de fundar una misión[112]. También desde otra dirección se persiguió la meta prefijada. Stanley, en un viaje de 999 días, había explorado el curso del Congo y localizado su desembocadura en Boma (1877); el secreto de África quedaba al descubierto, de modo que desde entonces podían decididamente los misioneros abordar desde el oeste la región el Congo.

En estas empresas desempeñó un papel excepcional el rey Leopoldo II (1865-1909)[113]. Él mismo invitó a Bruselas a la conferencia geográfica el año 1876; estaba sumamente interesado en conservar la iniciativa en la exploración del interior de África, con vistas a una expansión colonial belga. En las discusiones sobre la creación de puntos de apoyo internacionales, la mayoría de los participantes pensaban que aparte de los investigadores y los negociantes, también los misioneros debían cooperar en la civilización del país; sin embargo, Leopoldo se encargó de que en las resoluciones definitivas se pasaran por alto las misiones, porque tenía sus propios planes a este respecto. Y como los católicos belgas se mostraban más bien escépticos, informó el rey a la santa sede. Pío IX y su sucesor acogieron con satisfacción el proyecto regio[114]. En la prosecución de su política creó el monarca la «Association Internationale Africaine»; en 1885, en base a la conferencia de Berlín, surgió el Estado libre del Congo, primero como posesión privada de Leopoldo, luego, desde 1908, como parte del reino belga. No cabe duda de que el monarca tenía interés no sólo

112. Vicariato apostólico de África central: *Ius Pontificium* V, Roma 1893, 361; sobre las diferentes figuras, STREIT XVII, 552s 564s 602s 605s 625s; M.B. STORME, *Origine du Vicariat Apost, de l'Afrique Centrale,* en NZM 8 (1952) 105-118; id., *La renonciation de Mgr. Casolani, Vicaire Apostolique de l'Afrique Centrale,* en NZM 9 (1953) 290-305; R. GRAY, *A History of the Southern Sudan 1839-89,* Oxford 1961.

113. P.A. ROEYKENS, *Les débuts de l'oeuvre africaine de Léopold* II, 1875-79, Bruselas 1955.

114. P.A. ROEYKENS, *Le dessein africain de Léopold II. Nouvelles recherches sur sa genèse et sa nature, 1875-76;* id., *Léopold et la Conférence géographique de Bruxelles, 1876;* id., *La période initiale de l'oeuvre africaine de Léopold II. Nouvelles recherches et documents inédits, 1875-83.* Tome X, fasc. 1-3, Bruselas 1956-57.

en la abolición de la esclavitud y en la elevación moral de los indígenas, sino también en su cristianización. A este objeto promovió la erección del vicariato apostólico del Congo belga (1888)[115], que fue confiado a los cuidados de los misioneros de Scheutveld, porque el rey daba la preferencia a sus compatriotas[116].

La congregación del Inmaculado Corazón de María, prosiguiendo sus tareas misionales, recogió, con ayuda del Estado, sobre todo esclavos y niños en colonias aisladas; este sistema tuvo especial aplicación en la misión de Kasai (en 1904, prefectura apostólica), una de las más bellas de los misioneros de Scheutveld[117]. Un método parecido (el de las llamadas *fermes-chapelles* [granjas-capilla] dotadas de medios económicos y culturales) siguieron los jesuitas residentes en Kwango desde 1893[118]. Gracias a los esfuerzos de los misioneros de Scheut y a los del rey se logró reclutar nuevo personal misionero: en 1894 a los trapenses, en 1897 a los sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús (Cascadas de Stanley), en 1898 a los premonstratenses (norte del Congo), en 1899 a los redentoristas (Matadi en las corriente inferior del Congo)[119], a los que en el siglo XX se asociaron, como en ninguna otra parte de África, contingentes de misioneros de otras órdenes y congregaciones. Pese a las enormes dificultades (esclavitud, el «horror del Congo», tenza adhesión de la población al paganismo, enfermedades tropicales), aumentó rápidamente el número de los católicos (1910: 50 000, 1921: 376 0000 bautizados). Cierto que en algunas regio-

---

115. STREIT XVIII, 198

116. E. DE MOREAU, *Les missionnaires belges de 1804 jusq'à nos jours*, Bruselas 1944; L. ANCKAER, *De evangelizatiemethode van de missionarissen van Scheut in Kongo, 1888-1907*, Bruselas 1970. A excepción de los Padres Blancos (vicariato del Congo superior), los antiguos misioneros debieron retirarse de sus estaciones.

117. M.B. STORME, *Het Onstaan van de Kasai-Missie*, Bruselas 1961: las negociaciones preparatorias de 1881 a 1891 y la toma de posesión de la misión de Kasai (Luluaburg); id., *Pater Cambier on de stichting van de Kasai-Missie*, Bruselas 1964; el padre Em. Cambier (1865-1943) fue el fundador de esta misión, cuya historia de 1891 a 1894 es tratada a base de documentos de archivo; id., *Konflikt in de Kasai-Missie*, Bruselas 1965. Las mayores dificultades para el desenvolvimiento de la labor misionera vinieron de la administración civil; el autor se ocupa aquí de la querella de marzo 1894-junio 1895.

118. L. DÉNIS, *Les jésuites belges au Kwango, 1893-1943*, Bruselas 1943.

119. M. KRATZ, *La mission des Rédemptoristes belges au Bas-Congo. La période des semailles, 1899-1920*, Bruselas 1970. En un principio no tenían programa propio, por lo cual adoptaron primeramente la solución de las *fermes-chapelles*, y luego, siguiendo a los protestantes, las *écoles-chapelles*. Sólo desde 1921, con el auge del kimbanguismo, procuraron una auténtica acomodación.

nes se emprendió relativamente tarde la labor misionera, como en Ruanda-Burundi (hacia 1900), pero luego, pasados los años veinte, se obtuvieron resultados tanto más espléndidos [120]. Todos estos éxitos dejan entrever algo de los esfuerzos de la católica Bélgica en favor de su colonia.

Otro avance hacia el interior de África se produjo desde el este, una vez que por un lado las nuevas posibilidades descubiertas por Livingstone, y por otro las iniciativas de Leopoldo II habían despertado el interés misionero. Con tres congregaciones podía contar *Propaganda* para la evangelización de estas regiones tan llenas de promesas. En 1887 se ofreció para este quehacer el padre Agustín Planque (1826-1907) [121], primer superior general de los misioneros de Lyón; algunos de los suyos se habían establecido un año antes en el delta del Nilo con el encargo especial de comunicar a las autoridades romanas los resultados de las investigaciones que precisamente en Egipto se habían dado a conocer con la mayor rapidez [122]. En 1878 compuso el cardenal Lavigerie su voluminoso *Mémoire secret* destinado a *Propaganda*, donde indicaba caminos para una rápida evangelización y para la abolición de la esclavitud [123]. El escrito (tendencioso) dio como resultado que el 24 de febrero de 1878, o sea, cuatro días después de la elección de León XIII, fueran confiadas a los Padres Blancos las misiones de África Central [124]. En tercer lugar, monseñor Daniel Comboni, vicario apostólico de África Central en Jartúm, que contrariamente a Lavigerie, adoptaba una postura muy positiva respecto de los empeños de Bruselas y a cuyo distrito pertenecían propiamente aquellas regiones, prometió que no tardaría en abrir estaciones en la región de los Grandes Lagos [125].

---

120. J. PERRAUDIN, *Naissance d'une Église. Histoire du Burundi chrétien*, Usumbura-Burundi 1963.

121. Acerca de él, cf. STREIT XVIII, 148s.

122. M.B. STORME, *Rapports du Père Planque, de Mgr Lavigerie et de Mgr Comboni sur l'Association Internationale Africaine*, Bruselas 1957.

123. Había fracasado su tentativa de avanzar de la misión de las kabilas hacia África central. Sobre su *Mémoire*, cf. STREIT, XVII, 865s; sobre su campaña antiesclavista, véase F. RENAULT, *Lavigerie, l'esclavage et l'Europe*, 2 vols., París 1971.

124. El arzobispo, con sus afirmaciones de que la conferencia de Bruselas era protestante, francmasona y anticlerical, quería infundir miedo en Roma e inducir a *Propaganda* a obrar rápidamente, como de hecho lo consiguió.

125. La obra fundamental sobre las tentativas de evangelización en África central y ecuatorial durante el siglo XIX hasta 1888, es la de M.B. STORME, *Evangelisatiepogingen in de binnenlanden van Africa gedurende de XIX^{e} eeuw*, Bruselas 1951.

Desde Zanzíbar partió, pues, en 1878 la primera caravana de Padres Blancos hacia el interior de África. En Tabora se dividieron en dos grupos, uno de los cuales, bajo la guía del padre Léon Livinhac, se dirigió hacia el lago de Tanganika, mientras que el otro, que había perdido ya a su superior, tomó la dirección del lago Victoria [126]. El padre Simeón Lourdel (1853-90) logró hacerse oír en la corte de Mtesa, rey de Uganda. Pero, tras un buen comienzo cayó la misión en las redes de la política; por incitación de los musulmanes —ya a mediados del siglo XIX habían logrado los árabes introducirse aquí desde Zanzíbar— y por el miedo de Mtesa a una intervención de los ingleses, tuvieron los misioneros que abandonar el país en 1882, por lo menos hasta después de la muerte del rey (1884). También su hijo Mwanga, agitado por la sospecha de que los predicadores llegaran como precursores de las potencais coloniales, se dejó inducir a cambiar de actitud. En octubre de 1885 fue asesinado el obispo anglicano Hannington, y el año siguiente fueron víctimas de la persecución todo un grupo de cristianos, entre ellos también pajes de la corte, con Karl Lwanga [127]. Sólo cuando en 1894 asumió Gran Bretaña el protectorado, volvió a gozarse de tranquilidad. Sin embargo, precisamente en aquel período turbulento creció notablemente el número de los candidatos al bautismo [128], no obstante las condiciones impuestas por los Padres Blancos, de modo que antes de la primera guerra mundial se había conjurado el peligro de islamización y el cristianismo estaba en vías de convertirse en Iglesia nacional [129].

---

126. Sobre la «pénétration laïque et religieuse» desde el este cf. R. HEREMANS, *Les établissements de l'Association Internationale Africaine au lac Tanganika et les Pères Blancs. Mpala et Karéma 1877-85*, Tervuren 1966. Entre 1879 y 1885 envió Lavigerie 46 misioneros a las dos misiones de Nyanza y Tanganika, a fin de superar en todo a la Association y a los protestantes y erigir un reino cristiano.

127. Entre los mártires se hallaron también cristianos anglicanos. La beatificación de los 22 mártires de Uganda tuvo lugar el 6 de junio de 1920, la canonización el 18 de octubre de 1964. G. GOYAU, *Le Cinquantenaire des Martyrs d'Ouganda*, en RHM 13 (1936) 321-340; STREIT XVIII-XX, passim; bibliografía también en A. MULDERS, o.c. 406s.

128. No sólo la presencia de los árabes, sino también las relaciones tensas entre católicos y protestantes agravaron la situación de los cristianos.

129. J.V. TAYLOR, *Die Kirche in Buganda. Das Werden einer jungen afrikanischen Kirche*, Stuttgart 1966. Esta obra es un modelo de investigación sobre una Iglesia local. El autor hace referencia a las rivalidades entre las tres comunidades religiosas, lo que en aquel tiempo equivalía a una opción por la potencia árabe, la francesa o la británica. En 1884 había en Uganda 10 000 bautizados y 60 000 catecúmenos; en 1904: 86 000 bautizados y 135 000 catecúmenos.

Propaganda Fide, a la vista de este movimiento ascendente, desmembró en 1894 el antiguo distrito de Nianza en los tres vicariatos del norte de Nianza (Uganda) y del sur de Nianza —que siguieron confiados a los misioneros de Lavigerie— y del Nilo superior, que pasó a los misioneros de Millhill. Recurriendo a métodos análogos, pudieron lograr también parecidos resultados [130]. Los misioneros de la Consolata del vecino Kenia (desde 1902) toparon con la dificultad adicional de que la costa se iba tornando cada vez más musulmana [131]. Al sur de Kenia, en la actual Tanzania, apareció en *África Oriental*, como potencia con intereses coloniales, Alemania. Los límites definitivos de los territorios bajo su protectorado fueron fijados en el tratado de Heligoland de 1890 [132]. Los padres del Espíritu Santo, presentes desde 1863, avanzaron sus posiciones desde Bogamayo hasta el Kilimandjaro; atribuían gran importancia a las iniciativas económicas de colonización. A finales del siglo obtuvieron todavía mayores éxitos los Padres Blancos en el interior, en los cuatro vicariatos al este de los lagos Victoria y Tanganika, donde pusieron rigurosamente en práctica la disciplina del catecumenado (conforme a las instrucciones dadas por su fundador). No obstante los graves reveses sufridos (en las insurrecciones de 1889 y 1905), también los benedictinos alemanes de St. Ottilien (desde 1888) organizaron en Daressalam (vicariato apostólico en 1902) una misión, en la que, aparte de la actividad de cura de almas y escolar, se promovió diligentemente la agricultura [133]. Una especie de interludio representaron en África Oriental Alemana (1887-1907) los trapenses de Mariannhill; lamentablemente, con una medida de cortos alcances, fueron retirados de su trabajo cultural tan prometedor en las dos estaciones de Gare y de Irente en las montañas de Usambara, contrariamente a los deseos de las autoridades coloniales alema-

---

130. H.P. GALE, *Uganda and the Mill Hill Fathers*, Londres 1959; investigación crítica de las disputas entre musulmanes, protestantes, católicos y paganos.

131. Erección del vicariato apostólico de Kenya en 1909: STREIT, XVIII, 1183.

132. J. SCHMIDLIN, *Die katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten*, Münster de W. 1913; S. HERTLEIN, *Aufbau der Kirche in Tansania*, Münsterschwarzach 1971.

133. F. RENNER, *Die Benediktinermission in Ostafrika — eine Überschau*, en F. RENNER, *Der fünfarmige Leuchter* II, St. Ottilien 1971, 123-152; L. KILGER, *Die Missionsgedanken bei der Benediktinergründung von St. Ottilien und die Uebernahme der Afrikamission*, en ZMR 24 (1934) 213-228; J. EGGERT, *Missionsschule und sozialer Wandel in Ostafrika*, Bielefeld 1970).

nas[134]. En la primera conferencia episcopal de África Oriental de Daressalam en julio de 1912 se puso de manifiesto que la región, con sus 7 florecientes vicariatos, había ido perdiendo poco a poco el estatuto de pura tierra de misión, apareciendo inicios de una Iglesia nativa, caracterizada por un catecumenado bien estructurado y una ferviente práctica de la vida religiosa y cultual[135].

En las zonas *portuguesas de África oriental y occidental* se había producido desde mediados del siglo XIX una situación verdaderamente catastrófica de resultas de la práctica del Padroado. Esta institución, con haber sido otrora tan buena y necesaria, fue principalmente culpable de la decadencia de las misiones, paralela a la que tuvo lugar en la metrópoli. Los empeños de los padres del Espíritu Santo para encargarse de las zonas abandonadas, fueron extraordinariamente fatigosos, hasta que en 1865 obtuvieron por fin el permiso y un año más tarde pudieron emprender el trabajo; en toda Angola sólo vivían cinco sacerdotes[136]. Sin embargo, la dirección de la orden se fue convenciendo más y más de que sólo misioneros bajo dirección portuguesa podían realizar algo fructífero. Por esta razón el padre J.G. Eigenmann, suizo, decidió fundar en Portugal una residencia, o una escuela de la orden. En 1869 fue nombrado superior del seminario del Congo en Santarem, cuna de la provincia portuguesa de los padres del Espíritu Santo. El primer sacerdote de la escuela de Eigenmann, el padre José María Antunes, se trasladó en 1882 a la misión de Huila (en el sur de Angola), que él mismo reorganizó[137]. En los fatigosos nuevos comienzos y en el lento progreso tomaron parte principalmente los padres H. Carrie, Ch. A. Duparquet, monseñor L.A. Keiling y el mencionado Antunes[138]. La revolución en la metrópoli, que dio como resultado la separación de la Iglesia y del Estado, destruyó la mayor parte de la obra en ultramar.

---

134. H. STIRNIMANN, *Mariannhiller Trappisten in Deutsch-Ostafrika, 1897-1907*, en NZM 25 (1969) 167-180.

135. *Beschlüsse der ersten Konferenz der afrikanischen Bischöfe im Juli 1912* (Kath. Missionsdruckerei Daressalam 1912).

136. A. BRÁSIO, *Spiritana Monumenta Historica. Series Africana. I Angola*, vol. I, 1596-1867, Pittsburg-Lovaina 1966; cf. sobre esto J. BECKMANN: NZM 24 (1968) 232s; C. FERREIRA DA COSTA, *Cem anos dos Missionários do Espírito Santo em Angola, 1866-1966*, Nova Lisboa, Angola 1970.

137. A. BRÁSIO, *Spiritana Monumenta Historica. Series Africana I Angola*, vol. II, 1868-1881, Pittsburg-Lovaina 1968; cf. sobre esto J. BECKMANN, en NZM 25 (1969) 227.

138. Sobre Carrie, véase STREIT XVIII, 530; sobre Keiling, ibid. 483ss.

Todavía más grave era la situación en África Oriental portuguesa, donde tras la expulsión de la Compañía de Jesús sólo unos pocos sacerdotes seculares, procedentes sobre todo de Goa, se cuidaban de la asistencia religiosa a los cristianos. A la misión de infieles propiamente dicha sólo se aplicaron, una vez más, los jesuitas (1881) en la corriente inferior del Zambeze. Bajo un clima inexorable perdieron 37 miembros en sólo 20 años. No obstante, lograron fundar algunos centros y pequeñas cristianidades, hasta que en 1910 tuvieron que abandonar de nuevo el campo. Los misioneros de Steyl, autorizados por presión política en 1911, dieron, por decirlo así, sólo una «función extraordinaria», puesto que en 1918 volvieron a ser expulsados [139]. No tiene nada de extraño que al comienzo de la primera guerra mundial sólo se contaran en aquel gran país escasamente 5000 africanos católicos.

Un grupo de ocho jesuitas expulsados de Mozambique, casi todos austríacos y polacos, se trasladaron en 1910 a la vecina Rodesia del norte [140]. Ya hacía mucho que la Compañía de Jesús había intentado establecerse allí. De hecho, los padres Joseph Moreau y Julles Torrend habían logrado en 1905 establecerse en la tierra de Tonga (cerca de Monze), partiendo de su misión del Zambeze (en Rodesia del sur) [141]. Como pioneros de la explotación agrícola de Rodesia del norte, enseñaron a los habitantes nuevos métodos de agricultura y ganadería; pero al mismo tiempo llevaron a cabo una tarea extraordinaria en el campo de la lingüística y de la etnología, especialmente el padre Torrend, que se granjeó un nombre como investigador de las lenguas de los bantúes [142].

La expedición del Zambeze había partido en 1879 de la Ciudad del Cabo. Bajo la guía del jesuita belga padre Henri Depelchin (1882-1900), misionero experimentado de la India, el grupo formado por 6 sacerdotes (entre ellos los padres jesuitas Terörde, desaparecido rápidamente en 1880, y Karl Fuchs) y 5 herma-

---

139. F. SCHWAGER II, 149s, P. SCHEBESTA, *Portugal Conquistamission in Südostafrika. Missionsgeschichte Sambesiens und des Monomotapareiches 1560-1920*, St. Augustin 1966.
140. S. REIL, *Kleine Kirchengeschichte Sambias*, Münsterschwarzach 1969, 34-37; R.L. ROTBERG, *Christian Missionaries and the Creation of Northern Rhodesia 1880-1924*, Princetown/N J. 1965.
141. S. REIL, o.c. 32-34.
142. Sobre Torrend, cf. STREIT XVIII, 176s; sobre Moreau, ibid. 626s.

nos legos, llegó en 1880 a las cataratas del Victoria[143]. Erigieron la primera estación misional en la tierra de los tongas. No obstante el notable refuerzo de 51 miembros de la Compañía el año siguiente, sólo a comienzos del siglo XX pudieron sentar pie al norte del Zambeze. En la parte norte de la actual Zambia, en la zona entre el Lago Bangweolo y el Nyassa, sentaron en 1895 los Padres Blancos las bases para su misión entre los bembas, concretamente bajo la guía del padre Joseph Dupont (1850-1930), que en 1897 fue nombrado primer vicario apostólico de Nyassa, cuando este distrito fue desgajado de la misión del Tanganika[144]. Si bien el «fiero pueblo» de los bembas hubo de ser primero habituado a la vida sedentaria, la misión, bajo el obispo Dupont[145] y sobre todo mediante la educación y los nuevos métodos agrícolas, alcanzó un nivel considerable (1911: 6000 católicos, 57 000 catecúmenos y 18 000 escolares). Desde los comienzos, toda una serie de Padres Blancos se señalaron como lingüistas, cuyas investigaciones prestaron inapreciables servicios a sus sucesores[146].

Prescindiendo del norte islámico, en ninguna parte hallaron los misioneros católicos tan múltiples y variadas dificultades como en el *sur* del continente negro[147]. La Iglesia romana, que llegó a la escena relativamente tarde (a mediados del siglo XIX), se hallaba en un estado de retraso difícil de remediar con respecto a los protestantes, que habían trabajado esta región con la mayor intensidad. Un nuevo obstáculo creaba la intolerancia de los boers, establecidos desde antiguo, y también la de los ingleses, que se hallaban en el país desde 1806. Había que añadir además las barreras raciales, así como las numerosas sectas y las disgregaciones procedentes de los africanos[148].

---

143. J. SPILLMANN, *Vom Cap zum Sambesi Die Anfänge der Sambesi-Mission. Aus den Tagebüchern des P. Terörde S. J. und aus den Berichten der anderen Missionare dargestellt*, Friburgo 1882; extractos de los diarios de Depelchin y Charles Croonenbergh: *Diaries of the Jesuit Missionaries at Bulawayo 1879-1881*, Salisbury 1959

144. S. REIL, o.c. 22ss. En 1913 tuvo lugar la división en los vicariatos de Bangweolo y Nyassa (STREIT, XX, 618).

145. Dupont se vio implicado en numerosas querellas con las autoridades coloniales inglesas; éstas le echaban en cara perseguir fines políticos en favor de Francia

146. Louis Guillermé, Eugène Pueth, Louis Molinier, Georges Schoeffer.

147. B. HUTCHINSON, *Some Social Consequences of XIXth Century Missionary Activity among the South African Bantu*, en «Africa» 27 (Londres 1957) 160-177.

148. Cf. E. DAMMANN, o.c. 53; 160ss, con abundante bibliografía sobre los movimientos postcristianos en África.

En la parte norte del África Sudooccidental Alemana se establecieron los Oblatos de María Inmaculada y en 1896 —tras el fracaso, a fines de los años setenta, de los padres del Espíritu Santo— emprendieron su actividad en la prefectura de Cimbebasia inferior, existente desde 1892; también en 1882 asumieron, al norte de Orange, la sucesión de otra sociedad, la de los misioneros de Lyón; siguieron además trabajando en el Transvaal. La labor fue muy difícil, aun cuando pudieron registrarse algunos avances. Así, en 1876 se encomendó a los jesuitas la dirección de un colegio en Grahamstown y se llamó a las dominicas de Augsburgo para asentarse entre los xhosas (al este de la Tierra de El Cabo). Una estadística puede ilustrar la situación: en 1911 se cifraba en 37 000 el número de los católicos en la Unión Sudafricana de entonces (entre 4,7 millones de no europeos), y los protestantes contaban, en cambio, 1,4 millones de adeptos [149].

No obstante, en el campo de trabajo más bien pedregoso hay que mencionar dos regiones que se señalaron por el lado católico. En primer lugar Basutolandia (Lesotho) [150]. Los oblatos, que trabajaban desde 1862 en esta zona montañosa y apartada, lograron crearse una posición de influencia, gracias en parte a sus relaciones amistosas con los caciques. De las hermanas de la Sagrada Familia (llegadas en 1865) salieron hasta 1912 una docena de religiosas indígenas. Desde 1908 colaboraron también en la actividad caritativa y social las hermanas de la Cruz de Menzingen [151].

La otra misión floreciente se sitúa en el Natal, que en 1850 había sido confiado como vicariato a los oblatos. Se distinguió aquí sobre todo el centro de Mariannhill, fundado en 1882 por trapenses alemanes bajo el abad Franz Pfanner (1825-1909) [152]. Su

149. W.E. BROWN, *The Catholic Church in South Africa. From its Origins to the Present Day*, Londres 1960. El autor lamenta las posibilidades desperdiciadas de resultas de un comportamiento excesivamente cauteloso de los vicarios apostólicos, que trataban de evitar a conciencia todo lo que pudiera chocar y dar escándalo y dejaban obrar a los otros, especialmente a comienzos del siglo XX. Cf. también J.E. BRADY, *Trekking for Souls*, Cedara, Natal 1952.

150. M. BIERBAUM, *Die Entwicklung der katholischen Mission in Basutoland*, en ZMR 1 (1938) 133-144.

151. En 1914 se elevaba el número de los católicos a 15 000. Basutolandia fue erigida en 1894 en prefactura apostólica y en 1909 en vicariato apostólico (STREIT XVII, 404 1183).

152. J. DAHM, *Mariannhill. Seine innere Entwicklung sowie seine Bedeutung für die katholische Missions- und Kulturgeschichte Südafrikas*, I Zeitabschnitt: *Von der Gründung Mariannhills 1882 bis zur Trennung vom Trappistenorden 1909*, Mariannhill, Natal

misma forma de vida basada en la regla benedictina, y más aún las condiciones de vida existentes en aquellas regiones, los orientaban hacia la actividad económico-social. Lograron crear un gran complejo rural, asentaron allí a los bantúes y organizaron una imponente obra educadora (con escuelas, seminarios, talleres de artesanía, una tipografía y un hospital)[153]. A las labores femeninas se consagraban las hermanas de la Preciosísima Sangre.

Para terminar nos referiremos a la isla de *Madagascar* (constituida en vicariato apostólico en 1885). Los jesuitas que, debido a las vejaciones por parte del gobierno de los años sesenta y setenta, que simpatizaba con los protestantes, se hallaban en una situación difícil, pudieron, no obstante, organizar sus posiciones. Tras un alejamiento temporal durante la ocupación del país por Francia y los desórdenes de finales del siglo, recibieron refuerzos en 1896 de las filas de los lazaristas[154], dos años después, de las de los padres del Espíritu Santo[155] y en 1899 de los misioneros de La Salette. En 1906 se extendió el *Kulturkampf* francés también a las islas de África Oriental y asestó un golpe sensible a la Iglesia, que no puso fin a su desarrollo, aunque sí causó una fructuosa purificación.

Con mirada retrospectiva la actividad misionera bajo el pontificado de León XIII y de Pío X, no podemos menos de calificar de altamente importante este período, que hace época para África y para Oceanía. Casi en todas partes pudieron formarse cristiandades; tanto cuantitativa como cualitativamente surgió en poco tiempo algo asombroso, que pugnaba al principio por superar el

---

1950. Cierto que los misioneros evangélicos alemanes habían atendido ya mucho antes que Mariannhill especialmente a la población rural en otras partes de África y habían usado métodos semejantes. Sobre la trágica figura de Pfanner, que fundó 11 estaciones de misión, lo que hizo que entrara en conflicto con las reglas de su orden y fuera depuesto en 1893, véase A. Ross, *Mariannhill zwischen zwei Idealen* (tesis), Innsbruck 1962, 13-99.

153. G.M. Lautenschlager, *Die sozialen Ordnungen bei den Zulus und die Mariannhiller Mission von 1882 bis 1909*, Reimlingen 1963. También en el campo de la ciencia se produjeron notables realizaciones en Marianhill, por ejemplo por W. Wanger (1872-1943) y A.T. Bryant (1865-1953) acerca de la historia y la lengua de los zulúes (Streit XVIII, 493-495; XX, 17-19). El primer intento ambicioso de un manual de religión africano con consistencia propia proviene también de Mariannhill: el gran catecismo de Wanger, de 1912, en zulú. Cf. L.A. Mettler, *Christliche Terminologie und KatechismusGestaltung in der Mariannhiller Mission, 1910-20*, Schöneck-Beckenried 1967.

154. P. Coste, *Saint Vincent de Paul et la Mission de Madagascar*, en RHM 4 (1927) 26-61 217-250.

155. G. le Faucheur, *Madagascar et les Spiritains*, en RHM 5 (1928) 407-437.

primer estadio misionero para alcanzar poco a poco autonomía, consistencia y cuño propios. Aun cuando los misioneros estaban ligados a las corrientes de ideas de aquella época, se mantuvieron, sin embargo, fieles a su misión propia y primigenia, la de la proclamación de la buena nueva del Evangelio[156].

XXXIX. En camino hacia las jóvenes Iglesias

La primera guerra mundial representa una clara cesura en la actividad misionera. No sólo porque la obra misionera, llena de promesas en víspera del gran conflicto bélico, sufriera graves mermas debido a las grandes perturbaciones de la guerra, sino porque una vez lograda la paz se inició una decisiva reorientación. Esto se efectuó en el sentido de que la dirección suprema de la Iglesia, consciente no sólo de las múltiples conexiones, sino también de las tensiones entre colonialismo y misión, persiguió por un lado una despolitización de la labor misionera y por otro puso la mira en la independización de las cristiandades que habían sido fundadas por todas partes. Precisamente el período que abarca los pontificados de Benedicto XV y de Pío XI puede caracterizarse como renuncia sistemática al europeísmo y como un período de creciente adaptación a los pueblos a los que había que misionar. Si bien el pasado seguía ejerciendo su influjo, se hacía cada vez más patente que el modelo a seguir era el de las Iglesias indígenas[1].

Las secuelas de la guerra se dejaron sentir primeramente en los sectores económicos y personales[2]. Los apoyos procedentes de los países de origen de las misiones fueron disminuyendo sen-

---

156. H. Jedin llega a este juicio: «En conjunto se podrá decir que los misioneros en su gran mayoría supieron salvaguardar la independencia de la predicación de la fe y que los "indígenas" sabían muy bien distinguir entre colonialismo y misión» (*Weltmission und Kolonialismus*, en «Saeculum» 9 [1958] 393-404, cit. 401).

1. Hay que tener presente que entonces los territorios coloniales representaban la tercera parte de la superficie de la tierra y que de los 2000 millones de hombres que formaban la población del globo, 700 millones pertenecían a pueblos sometidos a otras potencias. Cf. G. Balandier, *Die koloniale Situation: ein theoretischer Ansatz*, en R. von Albertini, *Moderne Kolonialgeschichte*, Colonia-Berlín 1970, 105-124; R. Delavignette, *Christianisme et colonialisme*, París 1960, 19.

2. X. Bürkler, *Der Weltkrieg 1914-18 und die Mission*, en «Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz» 11 (Friburgo 1944) 22-29; cf. la reseña de las misiones en la guerra, en ZM 1915-1919.

siblemente o cesaron en su totalidad. Este caso se dio sobre todo en las naciones que habían sufrido los efectos directos de la guerra, mientras que los países neutrales acudieron, por lo menos en parte, a llenar los huecos. Contra las esperanzas que se habían abrigado en un principio, de poder ahorrar a las colonias los horrores de la guerra, las hostilidades estallaron también en las regiones de protectorado alemán. Y aun en los lugares que no fueron escenario de la guerra, la llamada a filas de numeroso personal misionero redujo notablemente la actividad misional. Esto se aplicó principalmente a los súbditos franceses, con cuya retirada quedaron huérfanas diferentes regiones [3]. Lo mismo cabe decir también de las misiones italianas, aunque en medida mucho menos desastrosa. El acontecer bélico pesó gravemente sobre los territorios de misión atendidos por misioneros alemanes; en algunos lugares fueron éstos expulsados, internados o deportados, lo que acarreó graves consecuencias a sus estaciones de misión. Así sucedió a los palotinos del Camerún, a los misioneros de Steyl en Togo y a los benedictinos en África oriental, todos los cuales debieron abandonar los territorios. Una suerte parecida corrieron los misioneros alemanes en la India Británica; en cambio, pudieron continuar en África sudoccidental alemana y en parte también en el extremo Oriente [4]. Ahora bien, mucho más peso que las pérdidas personales y materiales tuvieron los daños espirituales de la guerra. Los países occidentales que se combatían entre sí, al presentarse como representantes del cristianismo, trasplantaban el nacionalismo también a las misiones; en su división y desgarramiento ofrecían a los no europeos un cuadro escandaloso, que desvaneció no poco el nimbo que anteriormente había aureolado a los blancos.

A fin de sanar las heridas causadas por la guerra, después de la conclusión de la paz muchos misioneros regresaron a sus cristiandades, en primer lugar los procedentes de los países vencedores, especialmente los franceses. A la Iglesia católica le resultó

---

3. Durante la primera guerra mundial fueron llamados al servicio militar 5000 misioneros franceses; ya en el verano de 1915 estaban bajo las armas más de 200 misioneros de París, 200 Padres Blancos y otros tantos lazaristas.

4. Al estallar la guerra trabajaban en territorios de misión unos 1100 sacerdotes alemanes, 850 clérigos y hermanos y 2000 religiosas. Al final de la guerra habían sido expulsados 192 sacerdotes, 76 hermanos y 249 hermanas. Hechos prisioneros o internados: 126 sacerdotes, 220 hermanos y 76 hermanas.

más fácil proporcionar un reemplazo a los países en los que los misioneros se habían visto forzados a abandonar el campo. De este modo le resultó posible rehacerse en algunos lugares más rápidamente que los protestantes. Cierto que los misioneros alemanes, en razón de los artículos 438 y 122 del tratado de Versalles, vieron restringida su libertad misionera; sin embargo, con mirada retrospectiva parece francamente saludable el que fuera destruida de raíz, aunque unilateralmente, la idea de la unidad entre misión y potencia colonial[5]. En todo caso se había dado la señal para deshacer las vinculaciones demasiado estrechas entre intereses nacionales y misioneros, para liberar a las misiones de la hipoteca del colonialismo y para subrayar nuevamente la supranacionalidad de la Iglesia y de su misión[6].

Sobre todo a Benedicto XV corresponde el mérito de haber afrontado valerosamente estas cuestiones. En una situación de pasiones nacionales exacerbadas aportó un esclarecimiento y puso al descubierto sin contemplaciones la debilidad de la acción misionera de la Iglesia (los sentimientos nacionalistas de algunos de sus representantes y el estilo colonialista de la misión)[7]. Dado que fue él quien superó en principio el europeísmo y quien inició un viraje en la teología de las misiones, a él le corresponde el calificativo de «papa de las misiones». Lo mismo cabe decir de su sucesor, el cual, empalmando con las ideas de Benedicto XV, abordó la realización del programa esbozado en *Maximum illud*. Con razón se ve en este escrito apostólico de 30 de noviembre de 1919 la carta magna de las misiones modernas[8]. El impulso para ello

5. Cf. sobre esto W. HOLSTEIN, *Die Mission in den völkerrechtlichen Verträgen und Verfassungen der Neuzeit*, en *Basileia. Festschrift für Walter Freytag*, Stuttgart 1959, 106-127 (especialmente 117s).

6. F. KOLLBRUNNER, *Abkehr vom Europäismus und universale Haltung im Missionswerk 1919-59*, en NZM 28 (1972) 117-132; id., *Die einheimische Kirche als Konsequenz der Katholizität, 1919-1959*, en NZM (1973) 10-27.

7. En medio del nacionalismo que campaba por sus respetos no era empresa fácil mantenerse por encima de los partidos; ambos bandos estaban descontentos del papa. Cf. G. MARON, *Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970*: en *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, bajo la dirección de K.D. SCHMIDT y E. WOLF, vol. 4, entrega n.º 2, Gotinga 1972, 214s.

8. No se trata de una encíclica; el texto se halla en *Sylloge* 113-128, en alemán, en MARMY- AUF DER MAUR 7-25; latín-alemán en GLAZIK, *Päpstliche Rundschreiben* 18ss. De la *Magna Charta* hablan J. BECKMANN, *La Congrégation de la Propagation de la Foi face à la politique internationale*, Schöneck-Beckenried 1963; DELACROIX, III 128s; A. RÉTIF, *Les Papes contemporains et la mission*, París 1966, 40: «le premier grand document missionnaire du siècle».

parece haber partido de Guido Conforti, fundador de los misioneros de Parma, mientras que al cardenal Willem van Rossum, redentorista holandés y durante muchos años prefecto de *propaganda*, se le atribuye un influjo decisivo en la redacción del documento [9].

Ya León XIII, que gustaba de la apertura de horizontes y la lejanía, enfocó claramente la responsabilidad universal de la Iglesia; en su preocupación por la salvación de todos, restituyó en cierto modo las misiones a la Iglesia, es decir, integró la doctrina de la misión en la doctrina de la Iglesia, con lo cual, contrariamente a sus predecesores, valoró de forma positiva la situación de los no cristianos [10]. En Pío X faltan los «otros» casi totalmente, por lo cual casi no percibe su figura. Se volcó exclusivamente hacia adentro, y no incluyó las misiones en su obra de reforma —restricción fatal de la idea de renovación, de modo que Iglesia y misión vuelven a separarse una de otra y aparecen como realidades totalmente distintas, yuxtapuestas, sin ningún vínculo de unión [11].

La situación cambia con Benedicto XV, que emprende con resolución la apertura de la Iglesia misionera y considera de nuevo las misiones como función fundamental de la Iglesia misma. Cuando hace remontar el plural *ecclesiae* a la concepción de la Iglesia de los papas —la expresión sólo se había utilizado hasta entonces de manera formal—, el hecho tiene también consecuencias de gran alcance para su idea de las misiones; a partir del principio de que la Iglesia universal se compone de Iglesias particulares resulta obvio que no se hable ya sólo en general de la propagación de la fe, sino que se cuenta concretamente con la

9. Sobre Conforti y *Maximum illud*, cf. J. PAVENTI, *Tres encíclicas o una Trilogía misionera*, en «Misiones Extranjeras» 3 (Burgos 1952) 88-104; J.-M. DREHMANNS, *Le Cardinal van Rossum et l'Encyclique Rerum Ecclesiae*, en «Le Bulletin des Missions» 25 (1951) 227-230. «Il (es decir, van Rossum) élabora le projet de *Maximum illud*» (228). Sobre el influjo de Lebbe, cf. J. GLAZIK, *Die missions-Enzyklika «Maximum illud» Benediktus XV. 1919*, en W. SANDFUCHS, *Das Wort der Päpste*, Wurzburgo 1965, 65-74 (especialmente 66).

10. La mejor exposición sobre la integración de Iglesia y misión la ofrece P. WANKO, *Kirche — Mission — Missionen. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen vom I. Vatikanum bis «Maximum illud»*, tesis de teología, Münster 1968, 42ss. Una continuación de este trabajo se halla en F. KOLLBRUNNER, *Die Katholizität der Kirche und die Mission in der kirchenamtlichen, ekklesiologischen und missionswissenschaftlichen Literatur der Zeit von «Maximum illud» bis «Princeps Pastorum» 1919-59*, tesis de teología, Gregoriana, Roma 1970.

11. P. WANKO, o.c. 67ss.

formación de nuevas Iglesias particulares [12]. En último término este enfoque era el resultado de tomar en serio la catolicidad de la Iglesia.

Si Benedicto XV, con su nuevo planteamiento eclesiológico-misiológico, da una respuesta de principio a la situación tras la guerra mundial, en la encíclica *Maximum illud* enfoca toda una serie de candentes problemas particulares [13]. En primer lugar formula una repulsa clara e inequívoca a la postura nacionalista de ciertos misioneros, subrayando el carácter eclesial de las misiones. Los que piensan «más en la patria terrestre que en la celestial» y confunden los intereses de su nación con la causa del Evangelio, hacen al cristianismo sospechoso de ser asunto de algún estado extranjero, en cuyo encargo y como agentes del cual actúan los misioneros. El papa no tiene reparo en estigmatizar tal actitud como *pestis teterrima*. Según él, el misionero verdaderamente católico sólo quiere presentarse como enviado de Cristo y no como emisario de su propia nación [14]. El papa desarrolla una especie de táctica misionera que radica en la bondad. El misionero, muy lejos de abordar con desprecio a ningún hombre, por inferior que sea, tratará de ganarlo para la buena nueva «con todas las atenciones de la bondad cristiana». También en la motivación del hacer misionero destaca Benedicto XV su carácter eclesial. La Iglesia en conjunto —y no el papa más o menos exclusivamente (como en el caso de sus predecesores)— es la que se presenta ante Cristo y obedece su encargo misionero [15]. Por eso inculca a los predicadores, pero sobre todo a los superiores de las misiones,

---

12. Cf. motu proprio *Dei providentis* de 1.º de mayo de 1917 para la erección de la Congregación para las Iglesias orientales (un paso que tuvo también trascendencia teológica), AAS 9 (1917) 529. Si bien Benedicto XV emplea el plural *(particulares ecclesiae)* refiriéndose a los orientales también se toman en consideración las Iglesias de misión.

13. Compárense los comentarios del documento pontificio (que no tratan las cuestiones teológicas): G. GOYAU, *Missions et missionnaires*, París 1931, 169-181; M. GRÖSSER, *Das Missionswesen im Lichte des päpstlichen Sendschreibens «Maximum illud»*, en ZM 10 (1920) 73-86; A. HUONDER, *Das Missionsrundschreiben Benedikts XV*, en StdZ 98 (1920) 433-441.

14. Así, se lee en otro pasaje: «Memineritis non hominum debere vos imperium propagare, sed Christi, nec patriae quae hic est, sed patriae quae sursum cives adiicere» (SYLLOGE 120).

15. El precepto de Cristo obliga a la Iglesia en su totalidad, como se echa deber por el comienzo del documento: «Divini mandati memor, Ecclesia numquam, labentibus saeculis, cessavit adhuc traditae divinitus doctrinae partaeque humano generi per Christum salutis aeternae nuntios et administros in omnes partes mittere» (SYLLOGE 114)

que no deben contentarse con lo ya alcanzado, sino que deben «perseguir la salvación de todos los habitantes sin excepción». Para realizar esto procurará el superior, con una actitud genuinamente «católica», recurrir en caso de necesidad a otros institutos misioneros, prescindiendo de si pertenecen a una familia religiosa o nación extraña. Aquí hay una insinuación nada dudosa contra un espíritu de cuerpo demasiado estrecho de ciertas sociedades misioneras. También con la recomendación de deliberar sobre problemas comunes y tratar de resolverlos conjuntamente con territorios vecinos combate el papa todo particularismo y le contrapone el espíritu de cooperación.

Como meta de la labor misionera propone el papa (junto con las conversiones individuales) la fundación de Iglesias [16]. Ahora bien, para ello se requiere un clero del país que «pueda un día asumir la dirección de su pueblo». Dado que el futuro de las jóvenes Iglesias depende principalmente de la existencia de sacerdotes sólidamente formados, esta obra, que en definitiva se basa en la universalidad de la Iglesia, reclama la especial atención de los que tienen la responsabilidad de las misiones. Aquí ve también el papa el medio para la aclimatación de la Iglesia y al mismo tiempo la posibilidad de aprovechar la peculiaridad de un pueblo y de integrar en la Iglesia sus riquezas humanas y nacionales. Cierto que la vida de las comunidades cristianas en estas regiones queda fuera de las consideraciones del papa; sólo constituye el *términus ad quem* del esfuerzo misionero, sin prestarse especial atención a su propia realización. Pero en todo caso, el papa insiste en no poner los ojos únicamente en la Iglesia en la «patria», sino que considera las cuestiones en cierto modo desde el punto de vista de las misiones mismas [17].

Los principios consignados en la encíclica *Maximum illud* fueron completados con las instrucciones de la Congregación de Propaganda *Quo efficacius*, de 6 de enero de 1920 [18]. Estas instrucciones, remitiéndose al pasaje clásico, según el cual el cristianismo no debe ser ajeno a ninguna nación, recuerdan a los misio-

---

16. Cierto que el aspecto individual tiene la preferencia en *Maximum illud*, aunque el papa conoce ambas líneas, la individual y la social.

17. De la peculiaridad del escrito tomó ya nota SCHMIDLIN PG III, 252.

18. SYLLOGE 131-135.

neros que deben enfocar su quehacer en sentido religioso y espiritual. Se les impone una estricta neutralidad en asuntos políticos y además se les veda tratar de introducir en tierras extranjeras leyes y usanzas de su patria [19]. Hasta qué punto quería el papa penetrar de nueva dinámica la actividad apostólica, lo muestran por un lado sus empeños en multiplicar la jerarquía de las misiones —además de 28 vicariatos apostólicos y de 8 prefecturas, erigió la delegación del Japón, de Corea y de Formosa (1919) [20]— y sus disposiciones relativas a visitas apostólicas (por ejemplo, en China y en África del Sur), y por otro lado sus iniciativas en el campo de la ayuda de los países cristianos a las misiones. Para dar mayor eficacia a la Obra de san Pedro para el clero indígena, la trasladó a Roma y la puso bajo la supervisión de *Propaganda*. La «Unión Misional del Clero», fundada en 1915 por el infatigable P. Paolo Manna PIME (1872-1952) [21]y por el obispo de Parma monseñor G.M. Conforti, y aprobada en 1916, fue agregada a la central romana en 1919; la «Unión Misional del Clero» se extendió rápidamente por Canadá, Alemania y Suiza. Finalmente, con vistas a la fundación de misiones de sacerdotes seculares, surgieron también durante este pontificado algunos seminarios de misiones, como el de Maynooth-Galway (Irlanda 1917), el de Almonte (Canadá 1919), el de Burgos (España 1919), el de Montreal (Canadá 1921) y el de Betlehem Immensee (Suiza 1921) [22]. Muchas de estas iniciativas progresivas bajo Benedicto XV (y después bajo Pío XI) pudieron realizarse gracias a la amplitud de ideas y al interés del cardenal van Rossum, que con razón es considerado como el promotor de las «misiones mundiales» católicas, ya que se despidió del europeísmo, pugnó por la adaptación, y llevó adelante la formación y promoción del clero indígena bajo obispos indígenas [23].

---

19. Obsérvense las palabras proféticas en las instrucciones de *Propaganda* de 23 de noviembre de 1845 («Collectanea» I, 544s) sobre los peligros de la política en las misiones; ibid. las ideas progresistas acerca de la creación de un episcopado autóctono.

20. SYLLOGE 112s; *Litterae Apost.* de 26 de noviembre de 1919.

21. P.G.B. TRAGELLA, *Un'anima di fuoco P. Paolo Manna*, Nápoles 1954.

22. La sociedad para las misiones extranjeras, de Maryknoll EE.UU., data de 1911. B. ARENS, *Hdb. der katholischen Missionen*, Friburgo ²1927, 65-72. Sobre la sociedad misionera suiza de Bethlehem Immensee, A. RUST, *Die Bethlehem Missionare*, Friburgo 1962.

23. Van Rossum (nacido en 1854) fue prefecto de *Propaganda* desde 1918 hasta su muerte el año 1932; cf. N. KOWALSKY, en LThK IX, 59s; J.O. SMIT, *W.M. Kardinal van Rossum*, Roermond 1955.

Lo que Benedicto XV (en su pontificado relativamente breve) había iniciado en el terreno misionero, pudo continuarlo Pío XI y traducirlo en hechos prácticos. Garantizó la continuidad bajo los dos pontificados el activo prefecto de *Propaganda*[24]; ahora bien, Pío XI, marcando con más fuerza las líneas trazadas por su predecesor, desplazó el centro de gravedad al tema de la universalidad, a la independización de las jóvenes Iglesias y a su enraizamiento en su suelo patrio, o sea, a la indigenización[25]. Consideraba cometido fundamental del oficio de Pedro (así lo declaró ya en los comienzos de su actividad pontificia) —en 1922 se celebraron en sucesión inmediata tres centenarios de misiones—[26] la proclamación del Evangelio en el mundo entero[27]. La labor misionera —declaraba— incumbe al episcopado entero en comunión con el papa, ya que el episcopado representa a la Iglesia universal[28].

No menos dedicación exigía a los sacerdotes, a los que dio a entender en el primer congreso internacional de la Unión del Clero en Roma (3-6-1922) que el apostolado misionero no debe ser desempeñado sólo por una tropa especial, sino por la Iglesia entera, a fin de que cada parroquia se desarrolle gradualmente como una activa célula misionera[29]. Según el papa, el misterio de la Iglesia se basa en la caridad; el amor de Dios y del prójimo lo lleva más allá de sí misma y hace que eche raíces en todas las regiones cuyos habitantes no conocen todavía a Cristo. La Iglesia, en efecto, no existe en primera línea para sí misma, sino más bien con vistas a la salvación de todos[30]. Pío XI, conforme a su máxima, según la cual las misiones ocupan el primer puesto entre las

---

24. Vf. J.-M. DREHMANNS, o.c.

25. J. SCHMIDLIN, *Pius XI. als Missionspapst*, en ZMR 27 (1937) 233-243 (con bibliografía sobre el aspecto misionero de este pontificado); M. LEDRUS, *La doctrine missionnaire de S. S. Pie XI*, en NRTh 56 (1929) 481-494.

26. 300 años desde la creación de *Propaganda* y la canonización de Francisco Javier y 100 años de existencia de la Obra de la Propagación de la fe.

27. El comienzo del *motu proprio* de 3 de mayo de 1922 reza así: «Romanorum Pontificum in hoc maxime versari curas planum est oportere, ut sempiternam animarum salutem, Iesu Christi regno per orbem terrarum dilatando, quaerant » (AAS 14 [1922] 321-326). Cf. también la célebre homilía de pentecostés, del 4 de junio de 1922 (SYLLOGE 196-202): El papa se siente obligado a la *paternità universale*.

28. AAS 18 (1926) 68s.

29. AAS 14 (1922) 198s; los estatutos generales de la Unión Misional del Clero, de 1926: AAS 18 (1926) 230-236. Toda la primera parte de la *Rerum Ecclesiae* trata de la movilización del mundo cristiano para las misiones.

30. «Pues la Iglesia no nació para otra cosa sino para propagar por todo el mundo el reino de Cristo y así hacer que la humanidad entera participe del bien de la redención»

obras católicas[31], inauguró en el año santo la exposición vaticana de las misiones, que se vería en cierto modo continuada con la fundación de un museo etnológico-misional en Letrán (1926). Con este mismo objeto de despertar el espíritu misionero en todo el pueblo cristiano, dispuso (en 1927) que cada año se celebrase el día de las misiones el penúltimo domingo de octubre. Cuando en 1922 trasladó a Roma la asociación para la Propagación de la Fe, de Lyón, la agregó a *Propaganda* y la constituyó en obra pontificia (con nuevos estatutos). En 1929 dictaminó la coordinación de los tres importantes órganos (Santa Infancia, Propagación de la Fe y Obra de San Pedro apóstol), con la esperanza de que así fuesen aportados más recursos y fuesen distribuidos más equitativamente, aunque esta decisión intentaba también desligar a las grandes asociaciones misionales de todo vínculo local y nacional.

Pío XI desarrolló con la mayor extensión en su encíclica *Rerum Ecclesiae* (1926), cuya segunda parte principal trata de la fundación, consolidación e independización de las jóvenes Iglesias[32], otro de los grandes objetivos de su pontificado. Tres años antes había enviado *Propaganda* a las sociedades misioneras directrices a este objeto, que apuntaban claramente a la implantación de la Iglesia en las cristiandades de misiones[33]. Así —se decía—, se puede dar por terminada la labor de los extranjeros allí donde la nueva fundación dispone de dirección propia, de iglesias propias, de un clero del país y de medios propios, en una palabra, cuando ya no tiene necesidad de ayuda extranjera. Además, entonces no corre ya peligro de ver amenazada su existencia por la expulsión de los misioneros o por la disminución de los refuerzos enviados de Europa. Para la formación de una Iglesia exige la *Rerum Ecclesiae* en primerísimo lugar un clero autóctono, que no tenga nada que envidiar al europeo; además comunidades religiosas autóctonas que respondan a las expectativas e intereses de los naturales, así como a las condiciones y circunstancias locales; luego, un mona-

---

(MARMY-AUF DER MAUR 27); cf. ibid. p. 30s *(Rerum Ecclesiae)*. Pío XI habla de la catolicidad tanto cuantitativa como cualitativa. Cf. A. SEUMOIS, *La Charité Apostolique, fondement moral constitutif de l'activité missionnaire*, en NZM 13 (1957) 161-175 256-270.

31. En el Consistorio de 23 de mayo de 1923 habló el papa del *maximum santissimumque omnium catholicorum operum, quale est opus missionum* (AAS 15 [1923] 248).

32. SYLLOGE 240-258: «De sacris missionibus provehendis Rerum Ecclesiae» (28-2-1926); en alemán: MARMY-AUF DER MAUR 26-49.

33. Decreto de *Propaganda*, de 20 de mayo de 1923, *Lo sviluppo* (SYLLOGE 213-217).

quismo autóctono, pues las comunidades contemplativas han aportado una contribución insustituible a la constitución de las Iglesias locales[34]; también catequistas autóctonos y finalmente una *élite* de seglares formada cuidadosamente, que pueda ejercer una influencia decisiva para el futuro de la Iglesia y del país[35]. Pío XI hizo que las palabras de la encíclica fueran seguidas de hechos; así, en la fiesta de Cristo Rey del año 1926, él mismo consagró seis chinos obispos, un año después un japonés, y en 1933 a otros tres chinos, junto con un vietnamita y otro de la India. Con ello se había llevado a cabo, pese a todas las resistencias, el paso decisivo con vistas a la independización. Esta tendencia se manifestó también en la organización intensiva de los territorios de misión: 116 nuevos vicariatos y 157 prefecturas surgieron hasta el final de su pontificado. A la misma meta de la estabilización de las Iglesias en desarrollo sirvieron los delegados apostólicos enviados por el papa (por ejemplo, monseñor Constantini en 1922 a China, Delle Piane en 1930 al Congo belga) y la celebración de sínodos locales (en 1924 el concilio de Shangai y de todo el Japón, en 1924-27 los de África del Sur), en los cuales se trató de aplicar a las respectivas situaciones las instrucciones de Roma.

En un escrito a los superiores eclesiásticos de China (16-6-1926)[36] —en el que, por lo demás, el papa, a fin de desvirtuar los obstinados reproches de intenciones políticas dirigidos a los misioneros, vuelve a subrayar el carácter puramente religioso del hacer de la Iglesia—, resuena una última idea directriz de Pío XI, a saber, la idea de adaptación[37]. Nadie puede negar, se dice, que

---

34. Por lo regular, sólo raras veces se pronuncian los papas sobre este asunto (tan importante) del monaquismo. Sobre las numerosas órdenes y congregaciones autóctonas surgidas en la India, véase P. RAYANNA, *The Indigenous Religious Congregations of India and Ceylon*, Tallakulam, Madura 1948; sobre las órdenes contemplativas en África, cf. «Grands Lacs», Namur, enero 1956; I. AUF DER MAUR, *Werden, Stand und Zukunft des afrikanischen Mönchtums*, en NZM 23 (1967) 284-295, 24 (1968) 21-35; P. GORDAN, *Aufgaben und Probleme des benediktinischen Mönchtums in Afrika*, en NZM 16 (1960) 186-192.

35. Pío XI dedica un pasaje particular a la ayuda médica a las misiones.

36. *Ab ipsis:* SYLLOGE 259-264. Sobre las relaciones de Pío XI con la misión de China (concilio 1.º en 1924; consagración de obispos chinos, etc.), cf. L. WEI TSING-SING, *Le Saint-Siège et la Chine de Pie XI à nos jours*, Sotteville-lès-Rouen 1971.

37. F. KOLLBRUNNER, *Die Akkomodation im Geist der Katholizität* 1919-59, en NZM 28 (1972) 161-184 264-274; la primera monografía sobre esta materia la compuso J. THAUREN, *Die Akkomodation im katholischen Heidenapostolat. Eine missionsmethodische Studie*, Münster 1927. Cf. también J. MASSON, *Le testament missionnaire de Pie XI* (Collection Xaveriana marzo), Lovaina 1939.

la Iglesia hace notoria su voluntad de adaptarse a la peculiaridad de un pueblo [38]. Dos años después aseguraba el papa en un mensaje al mismo país que no se pueden ignorar las legítimas aspiraciones de un país de ricas tradiciones culturales [39]. Por esta razón, dio su consentimiento cuando en 1935 los obispos de Manchuria solicitaron el permiso de que los cristianos del país (habida cuenta de la prudencia pastoral) practicaran ciertas ceremonias confucianas [40]. Con esto concluyó el papa un capítulo sumamente molesto de la historia de las misiones en el extremo Oriente: la desdichada querella de los ritos. De manera análoga apoyó *Propaganda* la participación de los fieles japoneses en determinadas celebraciones de índole nacional y familiar, pudiendo recurrir en su instrucción a los principios establecidos ya en 1659 y concebidos en términos de asombrosa magnanimidad [41]. En el sentido de la indigenización están orientados otros dos gestos de Roma: el elogio tributado a la «iniciativa marcadamente católica» de adaptar las manifestaciones religiosas a la peculiaridad y tradición japonesa puesto que —se dice—, para la Iglesia en el imperio insular hay cosas que dependen de la iniciativa arriesgada de un arte japonés cristiano [42]. Por otro lado, con ocasión de la primera exposición de arte religioso en el Congo, la suprema dirección de las misiones estimuló la creación artística de los naturales, justificándola como expresión de la catolicidad de la Iglesia, que está dispuesta a incorporar a su patrimonio los valores espirituales de una nación [43]. Por lo demás, el último testimonio de la voluntad de adaptación de la central romana procede de la pluma de Celso Constantini, durante largos años prefecto de *Propaganda* (1935-1953) y promotor del arte cristiano autóctono [44]. Finalmente, es digno de mención, especial-

38. SYLLOGE 263: «Nemo ignorat.. Ecclesiam ad eas, quae cuiusvis nationis aut regni propriae sunt, leges aut constitutiones, sese accommodare.»

39. SYLLOGE 308s (1-8-1928).

40. SYLLOGE 479-482 (28-5-1935).

41. SYLLOGE 537-540 (26-5-1936); las instrucciones de 1659: «Collectanea» I, 42s: «No pongáis el menor empeño en ello ni induzcáis en modo alguno a esos pueblos a modificar sus ceremonias, sus costumbres y usanzas si no contradicen a ojos vistas a la religión y las buenas costumbres... La fe no reprueba ni combate las costumbres y usanzas de ningún pueblo si no son malas; por el contrario, desea que se conserven sin menoscabo.»

42. Carta al delegado apostólico P. Marella, de 1-6-1935 en SYLLOGE 483.

43. SYLLOGE 543s; carta al delegado apostólico Delle Piane, de 14-12-1936. J. BECKMANN, *Die Stellung der katholischen Mission zur bildenden Kunst der Eingeborenen*, en «Acta Tropica» 2 (1945) 211-231.

44 C. CONSTANTINI, *L'arte cristiana nelle missioni*, Ciudad del Vaticano 1940.

mente en atención a las misiones de África, un escrito del año 1938, puesto que se muestra favorable a la adopción de las ceremonias funerarias (Matanga) en el Congo belga, pronunciándose así en pro de la adaptación litúrgica que, por cierto, sólo con el Vaticano II se convirtió en programa [45].

Ahora bien, ¿hasta qué punto se tradujeron en norma práctica de la vida cotidiana de las misiones las ideas propagadas por ambos papas y expresadas en numerosas declaraciones? Es cierto que ya en los mismos documentos eclesiásticos se observa una cierta discrepancia entre la teoría y la praxis; sin embargo, si queremos ser justos, habremos de reconocer que precisamente entre las dos guerras las declaraciones romanas tuvieron efectos históricos, aunque no con igual fuerza a todos los niveles [46].

Primeramente se logró ganar más y más para el apostolado mundial al gran pueblo de la Iglesia: pensemos, por ejemplo, en la extraordinaria actividad de Holanda, en los católicos de los Estados Unidos, que se fueron haciendo cada vez más conscientes de su responsabilidad misionera, o en España, que envió numerosos religiosos a América del Sur. Si la Iglesia en conjunto no se hubiese hecho más misionera, no se podría sencillamente comprender la ampliación de la obra de las misiones durante este período, en el que la catolicidad se realizó (por lo menos en cuanto a la extensión) en un grado hasta entonces desconocido [47].

Sólo durante el pontificado de Pío XI se elevó el número de los católicos del Indostán de tres millones a tres millones y medio, y el de Indochina, de un millón a millón y medio; también en el Mar del Sur aumentó considerablemente su número, pese a múltiples obstáculos. Pero sobre todo las misiones de África, especialmente en las regiones del ecuador, alcanzaron tal auge, que apenas si se podía desempeñar el trabajo que les tocaba en suerte [48]. Incluso en regiones en las que por lo regular no se pueden regis-

45. SYLLOGE 576-578: Carta del 14 de julio de 1938 al delegado apostólico Delle Piane.

46. Véanse las observaciones críticas en J. GLAZIK, *Mission der Kirche im Zeichen des Konzils*, en ZMR 48 (1964) 149-175 (especialmente 170-172); W. BÜHLMANN, *Sorge für alle Welt*, Friburgo 1967, 88: «No podían *(Maximum illud* y *Rerum Ecclesiae)* influenciar la realidad.»

47. SCHMIDLIN PG III, 197-209.

48. A. TELLKAMP, *Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission*, Münster 1950; L. GROND, *Wachstum der Kirche und Priestermangel in Afrika*, en NZM 16 (1960) 142-146.

trar grandes éxitos, comenzó a pulular nueva vida, como, por ejemplo, en América del Sur, de resultas de la creación de varias circunscripciones de misión y de la iniciativa misionera emprendida en veinte nuevas regiones de misión entre los indios [49]. La misión de los indios y la de los negros (iniciada bastante tarde por parte católica) en Norteamérica [50], donde estaban empeñadas diversas congregaciones, y la actividad entre los esquimales en el extremo Norte, de cuya cristianización se cuidaban particularmente los Oblatos [51], pudieron apuntarse progresos satisfactorios.

Hay, sin embargo, otro sector en el que resulta más patente aún el influjo estimulante de ambos papas: en la formación del clero nativo, impulsado con energía en todas partes, y en la entrega de la dirección eclesiástica a obispos autóctonos. Esta eclosión, ocurrida durante el período que nos ocupa, puede considerarse como un acontecimiento que hace época en la historia de las misiones modernas, aunque de momento siguieron faltando algunos elementos necesarios para la autonomía y consistencia propia de las jóvenes Iglesias [52]. Los principios relativos a la necesidad, posibilidad y utilidad de un clero y un episcopado autóctonos, formulados por Benedicto XV y Pío XI, no eran en sí nuevos — se hallaban, en efecto, en una tradición romana mantenida durante tres siglos —, por más que en algunos círculos parecieran inauditos, si ya no incluso revolucionarios, sobre todo en lo refe-

---

49. Los mejores frutos de estos esfuerzos son los empeños — coronados por el éxito — por la creación de un clero del país; ya en 1925 el obispo capuchino bávaro Guido Beck fundó para su inmenso distrito de misión en Araucania (Chile) un seminario, del que en 1933 salió el primer sacerdote de pura raza araucana. Cf. A. NOGGLER, *Vierhundert Jahre Araukanermission,* Schöneck-Beckenried 1973. En Yarumal (Colombia) surgió en 1927, por iniciativa del obispo local Miguel Ángel Builes, el Seminario Pontificio de Misiones de San Francisco Javier, al que actualmente le están confiados varios territorios de misión.

50. A. TELLKAMP, *Zur Geschichte der Missionierung der Neger in den USA,* en NZM 4 (1948) 45-63. A esta misión se aplicaron desde 1871 los misioneros de Millhill, los padres del Espíritu Santo, los misioneros de Lyón y de Steyl, la congregación americana de los josefitas, existente desde 1892, y después de la segunda guerra mundial también los misioneros de Scheut. El atraso de los católicos puede explicarse por las condiciones históricas del pasado. Del primer seminario para negros fundado por los misioneros de Steyl en Bay St. Louis en 1920 salieron hasta 1960 37 miembros de la SVD. Cf. M. MEIER, *Die Negermission SVD im Süden der USA* (tesis en la Gregoriana, Roma, Parte cuarta impresa, Steyl 1961).

51. Desde 1932 existe una congregación religiosa femenina formada por esquimales; P. DUCHAUSSOIS, *Femmes héroïques, les Soeurs Grises Canadiennes aux Glaces Polaires,* París [2]1933); id., *Aux Glaces Polaires. Indiens et Esquimaux,* París 1935. Cf. A. FREITAG, *Die katholischen Missionen Amerikas,* en ZMR 25 (1935) 152-177.

52. G.B. TRAGELLA, *Una nuova Epoca nella storia delle Missioni,* Milán 1933.

rente a cargos episcopales [53]. No faltó la oposición, sea que los unos adoptaran la táctica de dar largas, o que otros, con una cierta arrogancia racial, pusieran en guardia contra pasos precipitados, aun cuando ya en su memorándum de 1848 el P. Gabet había desbaratado uno por uno los argumentos contrarios [54]. No obstante las resistencias, logró Roma hacer triunfar su causa, de lo que dan una prueba contundente las estadísticas [55].

Nos limitaremos a dos ejemplos. En primer lugar, China, que desde 1920 avanzó rápidamente. En 1939 contaba con más de 2000 sacerdotes nativos, y en unas 20 circunscripciones estaba confiada a los autóctonos la dirección de la Iglesia. Como hito histórico se puede considerar la erección de la jerarquía en 1946, cuando 21 chinos fueron elevados a la dignidad episcopal y 7 fueron nombrados prefectos apostólicos [56]. Por otro lado, África, que después de la primera guerra mundial (tras tantas decepciones y tentativas fallidas) contaba 148 eclesiásticos indígenas, que en 1939 alcanzaron el número de 358. Los dos primeros obispos negros (de Madagascar y de Uganda) fueron consagrados en 1939, ya bajo el pontificado de Pío XII. En el curso de la elevación de los nativos al rango sacerdotal y episcopal, las grandes órdenes, tales como los franciscanos, los dominicos y los jesuitas, les facilitaron el acceso a sus comunidades; por otro lado, mediante la constitución de provincias y conventos propios, se les otorgó la autonomía o se les permitió que, conforme a sus necesidades y disposiciones, desarrollaran nuevas ramas de la vida religiosa (por ejemplo, a los carmelitas en la India, a los cistercienses en China, Japón y el Vietnam). En todo caso, la Iglesia dio aquí un testimonio de haber superado los prejuicios raciales [57], lo cual, por cierto, no

---

53. J. SCHMIDLIN, *Der Sieg der eingeborenen Missionshierarchie*, en ZMR 24 (1934) 1-19; cf. allí las polémicas con los portavoces Lebbe, de China, y Gille para la India.

54. J.BECKMANN, *Der einheimische Klerus in den Missionsländern. Eine Uebersicht*, Friburgo 1943; id. (dir.), *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, en *Festschr. L. Kilger*, Schöneck-Beckenried 1950; aquí se halla el trabajo sobre el P. Gabet: G.B. TRAGELLA, *Le vicende d'un opuscolo sul clero indigeno e del suo autore*, 189-202.

55. A. FREITAG, *Die Fortschritte des einheimischen Klerus und der einheimischen Hierarchie in den Missionsländern der letzten dreissig Jahre (1920-50)*, en *Festschr. L. Kilger* (nota 54) 203-232; I. TING PONG LEE, *Episcopal Hierarchy in the Missions*, en ED 13 (1960 181-225.

56. J. BECKMANN, *Die hierarchische Neuordnung in China. Ein geschichtlicher Ueberblick*, en NZM 3 (1947) 9-24.

57. J. BECKMANN, *Einheimischer Klerus und Rassenfrage*, en NZM 11 (1955) 1-14: «Es sin duda uno de los fenómenos más estimulantes de la época moderna de las misiones

la dispensaría de buscar para los diferentes pueblos sus respectivos caminos propios en la formación del clero, a fin de renunciar a una educación de cuño excesivamente occidental [58].

Si finalmente se toma en consideración el empeño en lograr una catolicidad cualitativa, es decir, la adaptación de la Iglesia a las realidades culturales, sociales y religiosas existentes en los respectivos países de misión, hay que reconocer francamente que este objetivo no representa todavía en el período de 1914 a 1939 el tema único que domina todo el campo. Cierto que en la creación de un clero y un episcopado nativos, el punto de mira era la indigenización; pero se trataba sólo de un primer paso, por otro lado, imprescindible. En efecto, no son los extranjeros los que pueden llevar a cabo la última adaptación a la mentalidad, a las costumbres y a las usanzas de un pueblo, sino que esto entra fundamentalmente dentro del marco de los quehaceres que ha de desempeñar una *élite* nativa llegada a la madurez. Por lo demás, la urgencia de la aclimatación y de la descolonización religiosa e intelectual sólo se hizo claramente consciente cuando la era colonial política se fue acercando a su fin. En todo caso, los misioneros sentaron las bases para tal transformación, y en este sentido siguieron las instrucciones de los papas, aunque quizá no siempre con la energía deseada (por nosotros posteriormente). En honor de aquellos misioneros hay que decir que bajo más de un aspecto la voluntad de adaptación a la mentalidad del país y de las gentes iba mucho más lejos de lo que nosotros nos imaginamos [59].

---

ver cómo tras la superación de los últimos obstáculos, precisamente las misioneros extranjeros de todas las naciones han apoyado unánimemente las directrices pontificias y han procurado realizarlas con todas sus fuerzas» (11).

58. Cierto que ya en el pasado se produjeron aquí y allá conatos enderezados a una formación apropiada, pero ésta sigue siendo todavía una tarea del futuro, que sólo se puede desempeñar mediante la colaboración de misioneros extranjeros y de sacerdotes autóctonos. Véase TH. OHM, *Die philosophisch-religionswissenschaftlich-theologische Ausbildung des indischen Klerus*, en *Festschr. L. Kilger* (nota 54) 233-250 H. KÖSTER, *Zur theologischen Ausbildung des chinesischen Klerus*, en TThZ 61 (1952) 289-316; A. MORANT, *Die philosophisch-theologische Bildung in den Priesterseminarien Schwarz-Afrikas*, Schöneck-Beckenried 1959; CH. W. FORMAN, *Theological Education in the South Pacific Islands: a quiet revolution*, en «Journal de la Société des Océanistes» 25 (1969) 151-168.

59. Acerca de la misión china, J. BECKMANN, *Die Stellung der katholischen Missionare zur chinesischen Kultur*, en «Missionsjahrbuch der Schweiz» 9 (Friburgo 1942) 41-67, se pronuncia así: «Sin incurrir en un optimismo a la ligera, se puede sin embargo... concluir con razón que la Iglesia en China está en vías de constituirse en una verdadera Iglesia nacional, es decir en vías de realizar una íntima asociación y fusión de la fe católica con

Bastarán como prueba de ello los esfuerzos —que nunca se podrán apreciar debidamente— tocante a las lenguas y a la literatura de los países de misión[60], la creación de una terminología cristiana[61], la traducción de la Biblia a las lenguas nativas[62], las investigaciones en el campo de la etnología y de las religiones[63]. Los Padres Blancos acordaron en su capítulo general de 1926 preparar un centro de estudios para los misioneros que actuaban entre los musulmanes, a cuya iniciativa se debió más tarde la creación del «Institut des Belles Lettres Arabes» (con su revista «Ibla»). Entre los misioneros de la India, los jesuitas belgas se interesaron en el encuentro de hinduismo y cristianismo, por ejemplo los dos especialistas en sánscrito P. Dandoy y P. Johanns (con su célebre obra *Por el Vedanta a Cristo*)[64]. Entre los misioneros de París hubo destacados lingüistas y especialistas en la ciencia de las religiones, hasta el punto de que en el Vietnam se llegó a la confrontación sin duda más franca y abierta con la cultura indígena y en particular con la tradición religiosa del budismo en el Oriente asiático[65]. También en el Japón desarrollaron iniciativas análogas algunos misioneros aislados[66]. Incluso en la India y China se emprendió con ánimo resuelto, el camino hacia una teología

---

la vida intelectual y cultural china» (67); cf. J. ROSSEL, *Dynamik der Hoffnung*, Basilea 1967, 25.

60. De esto ofrece la *Bibliotheca Missionum* un material gráfico abrumador. Véase J. BECKMANN, *Werden, Wachsem und Bedeutung der Bibliotheca Missionum: De Archivis et Bibliothecis Missionibus atque scientiae Missionum inservientibus*, en *Festschr. Rommerskirchen*, Roma 1968, 33-57; uno de los más destacados lingüistas católicos en el ámbito africano es G. van Bulck, S.I., de *Les recherches linguistiques au Congo Belge*, Bruselas 1948; sobre uno de los mejores conocedores del suaheli, cf. W. BÜHLMANN, *P. Charles Sacleux C.S.Sp. Missionar und Wissenschaftler (1856-1943)*, en NZM 4 (1948) 17-32; A. HUPPENBAUER, *Afrika-Missionare im Dienst der Sprachforschung*, «Acta Tropica» 2 (1945) 262-270.

61. W. BÜHLMANN, *Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem*, Schöneck-Beckenried 1950; A. CAPELL, *La traduction des termes théologiques dans les langues de l'Océanie*, en «Journal de la Société des Océanistes» 25 (París 1969) 43-70.

62. J. BECKMANN (dir.), *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried 1966.

63. Los presupuestos de la cristianización de África son señalados por E. Dammann, l.c. 101ss: lengua, etnología, religiones, práctica de la lengua; 130ss: literatura.

64. Sobre G. DANDOY (1882-1962), cf. STREIT XVII, 224s; fue el fundador y director de la revista mensual «The Light of the East», de 1922 a 1946; sobre el P. Johanns (1882-1955), STREIT XVIII, 252-254 (con indicación del contenido de «To Christ through the Vedanta»); P. JOHANNS, *La pensée religieuse de l'Inde*, París-Lovaina 1952.

65. Como uno de los mayores orientalistas es considerado L.-M. Cadière (1869-1955), que llevó también a cabo una labor de pionero tocante a la etnología religiosa; cf. STREIT XI, 435ss.

66. Entre los numerosos misioneros de París nos limitaremos a mencionar al P. Aimé

autóctona[67], y en diferentes lugares la liturgia emprendió la marcha hacia una expresión más acomodada al sentir del pueblo[68]. Por lo que hace a África hay que tener presente la valiosa contribución que aportaron al enraizamiento de la Iglesia catequistas y religiosas del país: en 1939 se contaban 242 congregaciones religiosas femeninas con 1529 miembros. Estos ejemplos invitan a la prudencia antes de pronunciar juicios globales sobre la culpa y la falta de voluntad de adaptación de los misioneros.

En los empeños del período entre las dos guerras en torno a la formación de jóvenes Iglesias participó en gran manera la nueva disciplina teológica de la misiología, sobre todo con su elocuente defensa del clero y episcopado nativos[69]. Su nacimiento y desarrollo fue por un lado expresión de la reforzada voluntad misionera de los católicos y por otro lado, influyó con estímulos y esclarecimientos en torno a la actividad misionera. Entre los protestantes, esta disciplina se lanzó a la palestra con gran anterioridad, a saber, cuando ya en 1867, el escocés Alexander Duff (1806-1878, anteriormente misionero de la India, logró crear en Edinburgo una cátedra de misiología, que por cierto desapareció en 1905[70].

Villon (1843-1932), que a su muerte dejó 13 voluminosos tomos manuscritos de estudios budísticos; en 1938 comenzaron los jesuitas la publicación de los «Monumenta Nipponica»; sobre esto, NZM 1 (1945) 145-150.

67. Sobre la India, J.R. CHANDRAN, *Library of Indian Christian Theology. A Bibliography*, Madrás 1969; cf. NZM 27 (1971) 302. El P. Henri Bernard-Maître S.J. escribió una *Brevis Introductio in Philosophiam sinicam*, Sienshien 1940; Maurus Heinrichs O.F.M., en diferentes estudios de los Collectanea Commissionis Synodalis (1936ss) aprovechó la filosofía y la historia de la cultura chinas para la enseñanza en los seminarios.

68. A. SCHMID, *Rites camerounais et liturgie catholique*, en *Festschr. L. Kilger* (nota 54) 275-295; J.L. VAN HECKEN, *Le mouvement liturgique au Japon en faveur de la célébration eucharistique 1865-1962*, en NZM 26 (1970) 18-27 94-113; I. AUF DER MAUR caracteriza el período de 1920-1945 como «regresión y reflexión»: *Beitrag der Benediktiner-Missionare von St. Ottilien in Tansania zur liturgischen Erneuerung 1887-1970*, en NZM 27 (1971) 126-135 188-200; A. PLANGGER afirma acerca de Rodesia: «Hasta ahora, la aclimatación cultural sólo se ha logrado principalmente en el terreno del lenguaje y de la terminología.. Las adaptaciones en gran escala en cuanto al contenido son todavía tímidas y escasas» (*Shona Gebetbücher. Ein Beitrag zur Geschichte der Shona-Frömmigkeit*, en NZM 26 [1970] 28-39 127-136).

69. Introducciones generales a la misionología católica: P. MONDREGANES, *Manual de Misionología*, Vitoria 1933, Madrid ²1947; A. MULDERS, *Inleiding tot de Missiewetenschap*, 's-Bosch 1937, Bussum ²1950; J.E. CHAMPAGNE, *Manuel d'action missionnaire*, Ottawa 1947; S. PAVENTI, *La Chiesa Missionaria*, Roma 1949; A. SEUMOIS, *Introduction à la Missiologie*, Schöneck-Beckenried 1952.

70. O.G. MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education* I, Oslo 1955; sobre esto, en NZM 12 (1956) 146-149.

Un nuevo impulso dio la conferencia de misiones de Edinburgo en 1910, que destacó con energía la importancia de esta disciplina para la activación de las bases patrias. Quienes más a pecho tomaron la llamada fueron los protestantes de los Estados Unidos, donde ya en 1930 en 60 de los 68 institutos docentes se enseñaba en una u otra forma la misionología [71]. No obstante, se considera como verdadero fundador por parte evangélica a Gustav Warneck (1834-1910), que conquistó en Halle para la nueva disciplina el derecho de ciudadanía en la enseñanza teológica [72].

Bajo su influjo, en el campo católico, una vez que Robert Streit O.M.I. (1875-1930) [73], Anton Huonder S.I., de Coira (1858-1926) y Friedrich Schwager SVD (1876-1929) [74] hubieron preparado a fondo el terreno, tomó la iniciativa el temperamental alsaciano Joseph Schmidlin (1876-1944), concretamente en Münster [75]. Encargado de cursos de misionología desde 1910 y primer profesor ordinario católico de esta ciencia desde 1914, cultivó este sector con sus diferentes ramificaciones (teoría, ciencia, historia, derecho de las misiones, etc.) en forma crítica sistemática. Tras una inicial negativa, asumió también en 1911 la redacción del primer órgano católico de misionología, la «Zeitschrift für Missionswissenschaft» (= Revista de misionología), que publicó, con una breve interrupción, hasta 1937, y a la que convirtió en punto de convergencia de numerosos y sólidos estudios. Del trabajo en la revista surgieron gradualmente las obras fundamentales de la nueva disciplina: *Einführung in die Missionswissenschaft* (1917, ²1925), *Katholische Missionslehre im Grundriss* (1919, ²1923) — se habló de un acontecimiento en el mundo católico —, *Katholische Missionsgeschichte* (1925) y los dos tomos *Das gegenwärtige Heidenapostolat im Fernen*

71. Id., *The Study of Missions in Theological Education* II 1910-1950, Oslo 1957; sobre esto, en NZM 15 (1959) 224s.

72. Con su *Evangelische Missionslehre* (= Ciencia evangélica de las misiones) tenemos la primera teoría de las misiones.

73. J. PIETSCH, *P. Robert Streit O.M.I. Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft*, Schöneck-Beckenried 1952.

74. Publicó entre otras cosas *Europäismus im Missionsbetrieb* (= El europeísmo en las misiones), Aquisgrán 1921.

75. Todavía se echa de menos su biografía, aunque parece que se proyecta una semblanza alsaciana para el centenario de su nacimiento. L. RIEGERT, *Ein Apostel aus dem Sundgau: Joseph Schmidlin* 1876-1944, en «L'Alsace» 2 de julio de 1971, 11; datos variados sobre su vida y su acción en J. GLAZIK (dir.), *50 Jahre Missionswissenschaft in Münster 1911-1961*, Münster 1961; J. BECKMANN, *Universitätsprofessor Dr. Josef Schmidlin*, en «Schweiz. Kirchenzeitung» 112 (1944) 234-236.

Osten (1928)[76]. Con la ayuda del «Instituto internacional de investigación de misiología» fundado por él en 1911, pudo luego aparecer (junto con otras obras) la «Bibliotheca Missionum» iniciada por R. Streit (1916) y continuada por Johannes Dindinger O.M.I. (1881-1958)[77] y Johannes Rommerskirchen O.M.I.[78], instrumento ejemplar de trabajo, que hoy día alcanza unos 30 imponentes tomos y que, en lo referente a la nueva bibliografía, se completa con la «Bibliografia Missionaria» (Roma 1935ss)[79].

Schmidlin, jubilado contra su voluntad en 1934 por su hostilidad al nacionalsocialismo y obligado a dimitir de la ZMR (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft) en 1937, murió en 1944 en el campo de concentración de Struthof cerca de Schirmeck.

Sin embargo, su infatigable labor de iniciador no dejó de producir sus frutos; sus discípulos llevaron la misionología más allá de las fronteras de Alemania, a lo que pudieron contribuir también las recomendaciones de Roma[80]. De hecho, a la cátedra de misionología de Münster siguieron otras: en Munich (1919), Roma (1919 en *Propaganda)*, Nimega (1930), Ottawa (1932), Viena (1933), Comillas (España) y Friburgo (1940)[81]; en otras universidades, por ejemplo en el Institut Catholique de París, desde 1923, en Lovaina desde 1927 y también en Lyón, se tuvieron por lo menos cursos aislados de misionología. Facultades de misionología propiamente dichas fueron incorporadas a la Gregoriana y al Colegio de Propaganda en Roma en 1932; en otras partes se añadieron, aunque sólo después de 1939, institutos científicos (Friburgo, Nimega, Ottawa)[82]. Gracias a estas instituciones y a los empeños de algunos

---

76. Si bien logró que fuese apreciada su disciplina, no pudo ganarse muchos amigos, porque chocaba a más de uno con sus maneras bruscas.

77. Sobre él, cf. NZM 7 (1951) 305-308, 14 (1958) 296.

78. Sobre su 60º aniversario, cf. NZM 15 (1959) 64-66 (J. BECKMANN).

79. J. BECKMANN, *Die Bibliotheca Missionum. Zur Vollendung der ersten Serie: Priester und Mission*, Aquisgrán 1963, 237-250.

80. Pío X celebró los empeños misionológicos en Alemania (SCHMIDLIN PG III, 119); Benedicto XV anunció en la *Maximum illud* una cátedra de misionología en Roma (SYLLOGE 121s); Pío XI pidió que se reflexionase científicamente sobre el trabajo misionero (cf. en SCHMIDLIN PG IV, 192 las glosas críticas sobre Pío XI).

81. J. BECKMANN, *Die Universität Freiburg und das katholische Missionswerk*, en *Festgabe an die Schweizer Katholiken*, Friburgo 1954, 155-167.

82. A. MULDERS, *Missiewetenschappelijk Leven*, en «Het Missiewerk» 26 (1947) 1-15; J. BECKMANN, *Die Pflege der Missionswissenschaft in den einzelnen Ländern*, en NZM 5 (1949) 19-29.

estudiosos particulares, la joven ciencia contaba ya en vísperas de la segunda guerra mundial con un respetable número de revistas, series y obras colectivas, en especial con publicaciones de fuentes, mientras que en congresos, por ejemplo las «Semaines de Missiologie» de Lovaina (desde 1922 hasta hoy), prácticos y especialistas analizaban los problemas actuales.

En el período del primer desarrollo de la misiología católica aparecieron en Alemania hombres que dieron prestigio a la joven disciplina. Otto Maas O.F.M. (1884-1945) se señaló por sus estudios históricos acerca de las misiones franciscanas en China, Nuevo Méjico e Indochina [83]; su hermano en religión Dorotheus Schilling (1886-1950) consagró sus trabajos ante todo a la historia de las misiones del Japón, especialmente a la acción de los jesuitas, y más tarde también a la actividad misionera de los franciscanos [84]; Benno Biermann O.P. (1884-1970) puso bajo una luz crítica la aportación de los dominicos a la propagación de la fe (especialmente en el Nuevo Mundo) y se ocupó durante decenios de la fascinante figura de Las Casas [85]; Anton Freitag S.V.D. (1882-1968), el primer alumno que hizo el doctorado con Schmidlin, se consagró principalmente a la misionología [86]. Johannes Peter Steffes (1883-1955) infundió savia nueva a la disciplina utilizando simultáneamente la ciencia de las religiones. Siguiendo esta idea, Schmidlin amplió su revista en 1928, convirtiéndola en portavoz de misionología y de ciencia de las religiones (ZMR) [87]; Wilhelm Schmidt S.V.D. (1868-1954), por su parte, con la fundación de la revista «Anthropos» aportó múltiples sugerencias basadas en la etnología y la lingüística [88]. Con Thomas Ohm O.S.B. (1892-1962), profesor de misionología primero en Salzburgo y después en Münster, se centró el interés en la confrontación científica con las otras religiones [89].

83. NZM 2 (1946) 305s; aquí también acerca de los anteriores representantes de la ciencia de las misiones, Paul Andres, Maurus Gahn y Josef Jung-Diefenbachs.

84. Ibid. 6 (1950) 223-226.

85. Ibid. 20 (1964) 50-54, 26 (1970) 219s; B. BIERMANN, *Las Casas und seine Sendung. Das Evangelium und die Rechte der Menschen*, Maguncia 1968.

86. ZMR 49 (1965) 222-224; NZM 24 (1968) 205s.

87. NZM 11 (1955) 142s.

88. J. BECKMANN, *Mission und Ethnologie. Zum Tode von P. Wilhelm Schmidt S.V.D.*, en NZM 10 (1954) 293-296; J. HENNINGER, *Im Dienste der Mission: 60 Jahre Anthropos*, 1906-1966, en NZM 23 (1967) 206-221.

89. NZM 18 (1962) 305-311. TH. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der*

En Francia estuvo mucho menos representada la ciencia de las misiones. Georges Goyau (1869-1939), que dio la impronta a la «Revue d'Histoire des Missions» durante el tiempo desgraciadamente breve de su publicación (1924-1939), enseñó historia de las misiones en el Institut Catholique de París. En Italia, Giovanni Battista Tragella PIME (1885-1968), discípulo de Schmidlin, fue propagador de la misionología alemana, traduciendo diversas obras y dando así nuevos impulsos a la obra de las misiones en su patria [90]; el jesuita Pasquale d'Elia (1890-1963), profesor en la Universidad de la Aurora de Shangai y luego en la facultad de Misionología de la Gregoriana en Roma [91], publicó estudios pioneros en el campo de la sinología y de la historia de las misiones en China (especialmente sobre Matteo Ricci). Valiosos trabajos etnológico-misionales contienen los «Annali Lateranensi», dirigidos durante tres decenios por Michael Schulien S.V.D. (1888-1968) [92]. Sólo al margen de la actividad docente pudo aclimatarse la ciencia de las misiones en Bélgica, donde Pierre Charles S.I. (1883-1954), aunque no era propiamente un especialista, señaló con su despierta sensibilidad para las realidades concretas nuevos caminos e impuso como meta de las misiones la «implantación de la Iglesia» [93].

El centro de los trabajos de historia de las misiones del capuchino suizo Adelhelm Jann (1876-1945) estuvo dedicado al obispo Anastasius Hartmann, para cuya investigación creó los «Monumenta Anastasiana» [94]; en sentido histórico estaba orientado también Laurenz Kilger O.S.B. (1890-1964), que, juntamente con Johannes Beckmann S.M.B. (1901-1971), se lanzaron inmediatamente después de la segunda guerra mundial a la fundación de la «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» [95]. Los intereses de Beckmann

---

Mission, Friburgo 1962. Esta mera enumeración muestra ya cuántos claros se produjeron en las filas de los primeros misionólogos alemanes. Sólo unos pocos vinieron a ocupar sus puestos.

90. Tradujo, por ejemplo, al italiano la *Historia de las misiones* de SCHMIDLIN (3 vols., Milán 1927-29). Gran importancia alcanzó su historia (en 3 tomos) del seminario de Milán (*Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, Milán 1950-1959-1963) Cf. NZM 24 (1968) 203-205.

91. NZM 20 (1964) 146s: referencias a las *Fonti Ricciane*.

92. Ibid. 5 (1949) 143-147, 24 (1968) 304s.

93. Ibid. 10 (1954) 136s.

94. Ibid. 2 (1946) 131; W. BÜHLMANN, *P. Adelhelm Jann, Pionier der schweizerischen Missionswissenschaft und Missionsbewegung*, en *Geist und Geschichte. Gedenkschrift zum 50 jährigen Bestehen des Lyzeums am Kollegium St. Fidelis in Stans*, Stans 1959, 149-169.

95. NZM 20 (1964) 161-167 (con ocasión de la muerte de Kilger); J. BECKMANN,

—de la escuela de Schmidlin, al igual que Kilger— abarcaban todos los sectores de su disciplina, aunque en su obra, sumamente extensa, predomina el elemento histórico [96].

En España, después de la guerra civil, alcanzó la ciencia de las misiones, sobre todo en el sector histórico, un auge imprevisto; así, desde 1941 pudo continuarse la publicación de la obra, tan importante para la historia de las misiones franciscanas, «Archivo Ibero-Americano» (1914-1936: 22 tomos) [97].

En los Estados Unidos, si se prescinde de los franciscanos, la disciplina de la ciencia de las misiones no halló gran audiencia por parte católica, a pesar de la general eclosión misionera en el país. Que incluso en las Iglesias de las misiones faltara todavía esta rama de la teología, es ciertamente muy de lamentar, aunque se comprende, dado que se trataba de una disciplina que tenía que pugnar todavía por su reconocimiento, por mucha necesidad que tuviesen de ella precisamente las misiones [98].

De los nombres que hemos aducido salta bien a la vista que el fuerte de la ciencia de las misiones en el período de su consolidación estaba en el campo de la historia de las misiones, si bien en otros terrenos (por ejemplo, el de la información misionera) llevó también a cabo notables realizaciones. Ahora bien, precisamente la intensa investigación de la historia de las misiones dio lugar a una purificación y distensión de las relaciones, enturbiadas bajo muchos aspectos, entre católicos y protestantes, en cuanto que, con un esclarecimiento lo más verídico posible del pasado, suscitó una benévola inteligencia de los esfuerzos misioneros en el otro campo, lo cual es ya un mérito nada despreciable [99]. En la teoría de las misiones, aparte de discusiones científico-

---

Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, en NZM 1 (1945) 1-11; J. BAUMGARTNER, *Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche. 25 Jahre NZM*, Schöneck-Beckenried 1970.

96. J. BAUMGARTNER, *In Favorem Missionum. Zum Ehrendoktorat von Prof. Dr. Joh. Beckmann*, en NZM 26 (1970) 82-93; id., con ocasión de su muerte, NZM 28 (1972) 1-9.

97. NZM 2 (1946) 143-146. Un señalado estudioso de Las Casas fue Manuel Giménez Fernández (1896-1968).

98. El postulado aguarda todavía hoy su realización.

99. J. BECKMANN, *Der Einfluss der Missionswissenschaft auf die Beziehungen der christlichen Konfessionen*, en «Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz», Friburgo 1958, 28-35; J. BECKMANN, *Missionsgeschichte und Oekumene. Zum Tode von Kenneth Scott Latourette 1884-1968:* NZM 25 (1969) 210-214; id., *Die Bedeutung der Missionsgeschichte für die praktische Missionsarbeit*, en *Scientia Missionum ancilla. Festschr. A. Mulders*, Nimega-Utrecht 1953, 124-137.

teoréticas que ni siquiera en nuestros días han logrado todavía dilucidarse [100], hay dos problemas que han desempeñado un importante papel: en primer lugar la cuestión del objetivo de las misiones [101]. En medio de la maraña de conexiones transversales y de grados intermedios, dos líneas fundamentales atraviesan la complicada discusión: por un lado la teoría de la *Plantatio Ecclesiae,* por otro la salvación de los no cristianos. De todas formas, también aquí se van acercando más y más los puntos de vista, hasta llegar a decirse (por ejemplo, Seumois), que el fin de las misiones es la implantación de la Iglesia con vistas a la conversión de los hombres [102].

El otro problema frecuentemente examinado giraba en torno a la cuestión de la adaptación, cuestión que se hizo apremiante debido a la transformación en el campo misionero: el abandono del europeísmo [103]. Se comenzó a comprender que la adaptación constituye el presupuesto para el enraizamiento del cristianismo entre los pueblos; dimana necesariamente de la esencia misma de la Iglesia como realización de su catolicidad, y se verifica concretamente en el contacto con las culturas. Esta problemática se vio todavía algo incrementada después de la segunda guerra mundial, pues entonces la situación sumamente complicada en los Estados del tercer mundo desafió a la joven ciencia, exigiéndole nuevas respuestas [104].

---

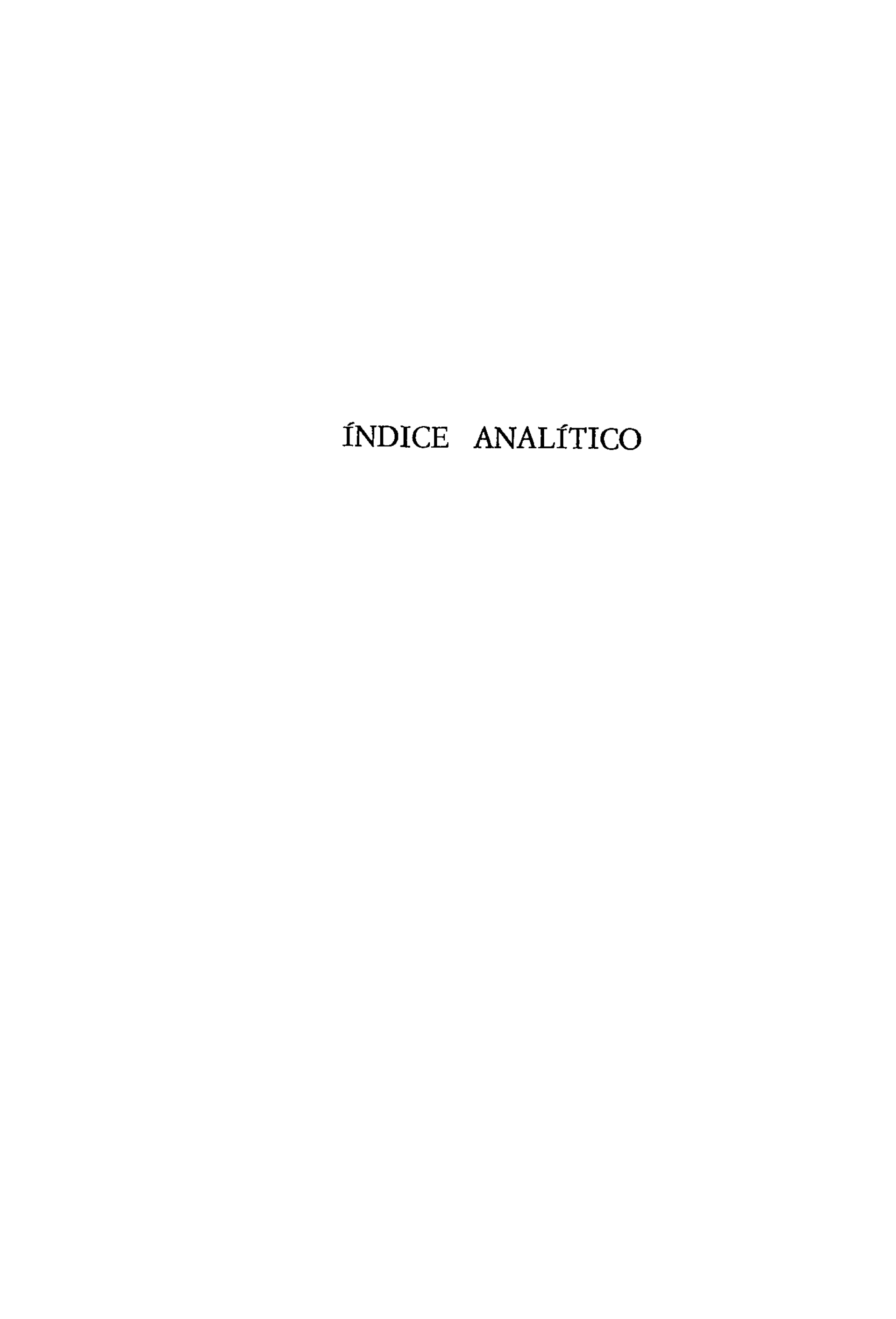
100. Véase H. ADAMEK, *Ueber die Integration der Missionswissenschaft in die Forschungs und Lehrpraxis der evangelisch-theologischen Fakultäten,* en «Ev Miss. Zschr.» 26 (1969) 106-110; F. KOLLBRUNNER, *Der Ort der Mission in der Theologie,* en J. BAUMGARTNER (dir.), *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft,* Schöneck-Beckenried 1971, 247-263.

101. H. KRUSKA, *Zum katholischen Missionsdenken der Gegenwart,* en «Ev. Miss. Zschr.» 10 (1953) 33-45.

102. A. SEUMOIS, *Vers une définition de l'activité missionnaire,* Schöneck-Beckenried 1948.

103. J. MÜLLER, *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip,* Münster 1973.

104. J. BECKMANN, *Forderungen der gegenwärtigen Missionslage an die Missionswissenschaft,* en NZM 8 (1952) 241-250; TH. OHM, *Die katholische Weltmission — gestern und heute,* en ZMR 39 (1955); id., *Die Missionswissenschaft,* en ZMR 45 (1961) 189-196 (tareas del futuro 193ss).



ÍNDICE ANALÍTICO